

ISSN 0104-4443

Revista de

# Filosofia

---

## Aurora



Volume 27 Número 41

Maio/Agosto 2015

  
**CHAMPAGNAT**  
EDITORA • PUCPR

  
**PUCPR**  
GRUPO MARISTA

---

Revista de Filosofia: Aurora / Pontifícia Universidade Católica do  
Paraná. – v. 27, n. 41 (maio/ago. 2015). – Curitiba :  
Champagnat,  
1998 -  
21 cm.

Periodicidade quadrimestral  
ISSN 0104-4443

1. Filosofia. I. Pontifícia Universidade Católica do Paraná.  
II. Título.

CDD 100  
CDU 1

---



**Capa/Cover**

Silvana Carla Garcia Kuss | Adaptação de Janete Yun

**Projeto gráfico/Graphic design**

Christopher Hammerschmidt

**Diagramação/Layout**

Janete Yun

**Revisão/Review**

Carlos Eduardo da Silva  
Ísis Casagrande D'Angelis

**Publicação online/Online publishing**

Rene Faustino Gabriel Junior

2015, Revista de Filosofia: Aurora  
Editora Universitária Champagnat  
Rua Imaculada Conceição, 1155 - Prédio da Administração - 6º andar  
Câmpus Curitiba - CEP 80215-901 - Curitiba / PR  
Tel.: (41) 3271-1701  
editora.champagnat@pucpr.br – www.editorachampagnat.pucpr.br

ISSN 0104-4443

Revista de **Filosofia**  
**Aurora**



Volume 27 Número 41

Maio/Agosto 2015

**Editores/Editors**

- Prof. Dr. Bortolo Valle – PUCPR
- Prof. Dr. Antônio José Romera Valverde – PUC-SP

**Editor Técnico/Technical editor**

- Prof. Dr. Léo Peruzzo Júnior – PUCPR

**Conselho Científico Nacional/National Editorial Board**

- Prof. Dr. André de Macedo Duarte – UFPR
- Prof. Dr. André Leclerc – UFC
- Prof. Dr. Anor Sganzerla – PUCPR
- Prof. Dr. Arturo Fatturi – UFMT
- Prof. Dr. Arley Moreno – Unicamp
- Prof. Dr. Bianco Zalmorra Garcia – UEL
- Prof. Dr. Carlos Arthur R. do Nascimento – PUC-SP
- Prof. Dr. César Augusto Ramos – PUCPR
- Prof. Dr. Cesar Candiotti – PUCPR
- Prof. Dr. Cleverson Leite Bastos – PUCPR
- Prof. Dr. Daniel Omar Perez – Unicamp
- Prof. Dr. Danilo Marcondes de Souza Filho – PUC-Rio
- Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol – UFSC
- Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra – UFSC
- Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti – PUCPR
- Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves – UFPA
- Prof. Dr. Federico Ferraguto – PUCPR
- Prof. Dra. Franciele Bete Petry – UFSC
- Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca – PUCPR
- Prof. Dr. Gerson Araujo Neto – UFP
- Prof. Dr. Horácio Luján Martínez – PUCPR
- Prof. Dr. Ivan Domingues – UFMG
- Prof. Dra. Janyne Sattler – UFSM
- Prof. Dra. Jeanne Marie Gagnebin – PUC-SP
- Prof. Dr. Jelson Roberto Oliveira – PUCPR
- Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva – UFBA

- Prof. Dr. João de Fernandes Teixeira – UFSCar
- Prof. Dr. Kleber B. Candiotti – PUCPR
- Prof. Dr. Lafayette de Moraes – PUC-SP
- Prof. Dr. Luís Eduardo Xavier Rubira – UFPel
- Prof. Dr. Luiz Damon S. Moutinho – UFPR
- Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani – UNICAMP
- Prof. Dr. Marcelo Perine – PUC-SP
- Prof. Dr. Marcos José Müller-Granzotto – UFSC
- Prof. Dra. Maria Lúcia Cacciola – USP
- Prof. Dr. Mario Ariel González Porta – PUC-SP
- Prof. Dra. Milene Consenso Tonetto – UFSC
- Prof. Dra. Mirian Donat – UEL
- Prof. Dr. Olivier Feron – PUCPR
- Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior – Unicamp
- Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto – Faje
- Prof. Dra. Rachel Gazolla de Andrade – PUC-SP
- Prof. Dr. Rogério de Almeida Miranda – PUCPR
- Prof. Dra. Salma Tannus Muchail – PUC-SP
- Prof. Dra. Sofia Inês Albornoz Stein – Unisinos
- Prof. Dr. Zeljko Loparic – Unicamp/PUCPR

**Conselho Científico Internacional/International Editorial Board**

- Prof. Dr. Alexander Miller – University of Otago - Nova Zelândia
- Prof. Dr. Alfredo Garcia Quesada – PUCP - Peru
- Prof. Dra. Cora Diamond – University of Virginia - Estados Unidos
- Prof. Dra. Christiane Chauviré – Université de Paris Panthéon-Sorbonne - França
- Prof. Dr. David Miller – University Warwick - Inglaterra
- Prof. Dr. David Stern – University of Iowa - Estados Unidos
- Prof. Dra. Diana Ines Perez – Universidad de Buenos Aires - Argentina
- Prof. Dr. Gonzalo Rodríguez-Pereyra – University of Oxford - Inglaterra
- Prof. Dr. Jason Bridges – University of Chicago - Estados Unidos
- Prof. Dr. João Branquinho – Universidade de Lisboa - Portugal
- Prof. Dr. Luc Faucher – Université du Québec à Montréal - Canadá

- Prof. Dr. Manuel García-Carpintero – Universitat de Barcelona - Espanha
- Prof. Dr. Mathias Kossler – Universität Mainz - Alemanha
- Prof. Dr. Matthias Schirn – Universität München - Alemanha
- Prof. Dr. Nuno Nabais – Universidade de Lisboa - Portugal
- Profa. Dra. Silvana Rabinovich – Universidad Autónoma de México - México
- Profa. Dra. Sofia Inês Albornoz Stein – Unisinos
- Profa. Dra. Sofia Miguens – Universidade do Porto - Portugal
- Profa. Dra. Susan Haack – University of Miami - Estados Unidos
- Prof. Dr. Vicente Sanfèlix Vidarte – Universitat de València - Espanha

**Membros Honorários do Conselho Editorial/Honorary Member of the Editorial Board**

- Prof. Dr. Newton Carneiro Affonso da Costa
- Prof. Dr. Valério Rohden (in memoriam)

ISSN 0104-4443 e ISSN 1980-5934 (Revista online)  
 www.pucpr.br/rf  
 e-mail: revista.filosofia@pucpr.br

**Indexação**

ERIH PLUS (2015)  
 ISI Web of Knowledge (Estados Unidos)  
 Latindex (México)  
 CNEN-Portal Livre  
 ISI Web of Science  
 SCIMAGO  
 SCOPUS  
 Geodados  
 ARTS & HUMANITIES CITATION INDEX - JOURNAL SEARCH  
 IBICT

**Base de dados**

PERIÓDICOS.CAPES  
 SUMÁRIOS.ORG

**Informações básicas**

A *Revista de Filosofia: Aurora* é uma publicação quadrimestral realizada em conjunto pelos cursos de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) e da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Com tiragem de 500 exemplares e disponível *online*, vem divulgando desde 1998 resultados de pesquisas com o intuito de colaborar com a

formação e atuação de filósofos e demais profissionais das áreas afins. A revista publica artigos científicos e resenhas adotando o processo de revisão (*peer review*) entre os membros do Conselho Editorial ou da comunidade científica especializada, em sistema duplo de revisão anônima (*blind review*), ou seja, tanto os nomes dos pareceristas quanto os dos autores permanecerão em sigilo.

O título abreviado da revista é **Rev. Filos., Aurora** e deve ser utilizado em bibliografias, referências, notas de rodapé e legendas bibliográficas.

**Missão**

Publicar trabalhos da área de Filosofia que contribuam para a reflexão contemporânea no aperfeiçoamento do processo de humanização.

**General information**

*The Journal of Philosophy: Aurora is a joint publication of the Pontifical University of Paraná (PUCPR) and the Pontifical University of São Paulo (PUC-SP) with a circulation of 500 copies, twice a year. It has been available as a free access online journal since 2004 and in print since 1998, publishing research results with the aim of contributing to the educational and professional development in the field of Philosophy and related areas. It publishes original research articles and book reviews following a rigorous double blind peer review process carried out by the Editorial Board and the specialized scientific community. As such, both the reviewers' and the authors' identities are kept anonymous.*

*The journal title abbreviation is **Rev. Filos., Aurora** and it should be used in lists of references, footnotes and captions.*

**Mission**

*The journal's mission is to publish works in the field of Philosophy that contributes to the contemporary thought for the development of the humanization process.*

**Endereço para contato / Contact address**

Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
 Curso de Filosofia / Revista de Filosofia Aurora  
 Rua Imaculada Conceição, 1155 – Prado Velho  
 CEP 80215-901 – Curitiba – PR – Brasil  
 Telefone: (41) 3271-2626 | Fax: (41) 3271-1618

Solicita-se permuta / *Exchange requested /  
 Se pide cambio / On prie l'échange*

**Publicação oficial da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)**

**Reitor**

Waldemiro Gremski

**Pró-Reitor de Graduação**

Vidal Martins

**Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação**

Paula Cristina Trevilatto

**Decano da Escola de Educação e Humanidades**

Kleber Bez Birolo Candiotto

**Coordenador do Curso de Filosofia**

Geovani Viola Moretto Mendes

**Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

Ericson Sávio Falabretti

# Sumário

<b>Editorial</b> .....	415
<b>DOSSIÊ</b>	
<b>Hans Blumenberg</b>	
<b>Apresentação do dossiê Hans Blumentberg</b> .....	423
Olivier Feron	
<b>Phénoménologie des espaces historiques</b> .....	429
<i>Phenomenology of historical spaces</i>	
Lukas Held	
<b>“El mundo” de lo más o menos insignificante: de la racionalidad de conceptos y metáforas en Hans Blumenberg</b> .....	451
<i>“The world” of what is relatively insignificant: On the rationality of concepts and metaphors in Hans Blumenberg</i>	
Pedro García-Durán	
<b>Ethos kantiano e funcionalização da história em Hans Blumenberg</b> .....	471
<i>Kantian ethos and functionalization of history on Hans Blumenberg</i>	
Olivier Feron	
<b>Les entrées de Wittgenstein dans les <i>Sorties des cavernes</i></b> .....	489
<i>Wittgenstein’s entrances on the Exits of caves</i>	
Denis Trierweiler	
<b>Animal/Humano: Plessner, Blumenberg, Derrida</b> .....	503
<i>Animal/Human: Plessner, Blumenberg, Derrida</i>	
José Luis Villacañas Berlanga	
<b>Political aspects in Hans Blumenberg’s philosophy</b> .....	523
<i>Aspectos políticos na filosofia de Hans Blumenberg</i>	
Felix Heidenreich	

## ENSAIO

<b>Uma questão de exposição</b> .....	543
---------------------------------------	-----

*A matter of exhibition*

Bettina Blumenberg

## FLUXO CONTÍNUO

<b>Tiempo corporal y subjetividad en Merleau-Ponty</b> .....	551
--	-----

*Corporeal time and subjectivity by Merleau-Ponty*

Leonardo Verano Gamboa

<b>Construccionismo social y el sujeto libre: sobre negaciones y consecuencias</b> .....	571
--	-----

*Social constructionism and the free subject: on negations and consequences*

Pablo López-Silva e Mauricio Otaíza

<b>Hermenéutica de sí y fin de la <i>exomologesis</i>: Michel Foucault y la exclusión de la materialidad de la veridicción en el cristianismo</b> .....	597
---	-----

*Hermeneutics of the self and the end of exomologesis: Michel Foucault and the exclusion of the materiality of veridiction in Christianity*

Agustín Colombo

## RESENHAS

<b>Platão não estava doente</b> .....	619
---------------------------------------	-----

Antonio José Romera Valverde

<b>La rivoluzione ontologica di Hans Jonas: uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà"</b> .....	629
---	-----

Jelson Oliveira



## Editorial

O presente número da Revista de Filosofia Aurora abre-se com a "Apresentação do dossiê Hans Blumenberg", escrita pelo Prof. Olivier Feron, organizador desse dossiê. O primeiro artigo, "Phénomélogie des espaces historiques" [Fenomenologia dos espaços históricos], de Lukas Held, fundado, nomeadamente, nos escritos de juventude de Blumenberg acerca "da filosofia e da teoria da história", reconhece a recorrência a alguns termos de difícil compreensão e o "recurso a uma metafórica espacial" para explicação do fenômeno histórico. Para tanto, detém-se nos conceitos de *metacinética* e de fenomenologia da história. A finalidade é a identificação de um "fio condutor na primeira fase do trabalho de Blumenberg (até 1970)", em que fora tratado o "problema da historicidade da existência", o "papel da metáfora para uma história dos conceitos", o "fenômeno técnico" e o "estatuto da modernidade". Held procura recompor "o elo entre história intelectual e fenomenologia do espaço". Para tal, mantém-se atento ao conceito "simultaneamente histórico e antropológico de *Spielraum* para mostrar o lugar das metáforas da espacialidade", de modo a intentar a "reformulação da metodologia historiográfica", a partir de Blumenberg.

Em seguida, Pedro García-Durán assina "'El mundo de lo más o menos insignificante: de la racionalidad de conceptos y metáforas en Hans Blumenberg", que mostra a compreensão da racionalidade implícita na metáfora e no conceito, convertida em uma faculdade de elaboração e de construção da "significativade". Recorre, inicialmente, à origem da "metaforologia como disciplina auxiliar da história conceitual no contexto das discussões institucionais", à maneira como tiveram ocasião na Alemanha, entre os anos cinquenta e sessenta.

Em seguida, aborda os motivos de sua “transformação em teoria da inconceituabilidade e de seu alijamento da disciplina” — alijamento ocorrido na década de setenta — e seu reflorescimento na forma de refundação. García-Duran assegura que “por meio da descrição desse decurso é possível compreender as verdadeiras implicações filosóficas da metáfora na obra de Hans Blumenberg”, seja em sua dimensão histórica, seja antropológica. Por fim, com algumas recorrências à obra póstuma *Theorie der Unbegrifflichkeit*, procura-se “compreender como a reivindicação filosófica da metáfora e do mito aparelhada a ela” ocorre sem a impugnação da racionalidade, com os aportes necessários.

Na sequência, o artigo “Ethos kantiano e funcionalização da história em Hans Blumenberg”, de autoria de Olivier Feron, cuida, inicialmente, da constatação de que o “historicismo assumido por Hans Blumenberg” fora por vezes “interpretado como método aplicado à história da filosofia”, sobremaneira no tocante à análise dos tempos modernos. Porém, o artigo “propõe uma leitura complementar que faz dessa fenomenologia histórica a expressão de uma *prática ética* da filosofia”. Sem perder de vista a “desconstrução do conceito de teleologia”, que encontrara “em Kant sua inspiração prática”. Lembra que — ao receber “o prêmio Kuno Fischer em 1974 — Hans Blumenberg pode traçar os principais eixos do seu pensamento, ao mesmo tempo que rendia uma homenagem a Ernst Cassirer”. Porém, não se pode minimizar tal homenagem a uma “cortesia de circunstância”. Ao contrário, ao evocar o pensamento e a filosofia de Cassirer, Blumenberg introduzira uma “intenção programática: ao mesmo tempo que realizava uma análise crítica sobre o seu pensamento; mostrando-se como devedor da obra cassireriana inscreveu seu próprio projeto filosófico numa tradição radicalmente crítica”. Assim, Blumenberg retoma “de raiz a relação que a filosofia mantém com sua própria história, com a ciência e com sua própria finalidade”, objeto de parte da análise proposta pelo artigo.

Em seguida, o artigo “Les entrées de Wittgenstein dans le *Sorties des cavernes*” [As entradas de Wittgenstein nas *Saídas das cavernas*], de autoria de Denis Trierweiler, investiga a “relação específica que Hans Blumenberg mantém com a filosofia de Ludwig Wittgenstein”. Sob o diapasão de “similitudes profundas e o ponto de divergência” entre



os dois pensadores, o artigo articula a “noção de *começo* tomada como generalidade”, de modo a assegurar a “transição para os conceitos de tempo, de consciência e de lembrança”. Inevitável a remissão ao “*começo*” da obra proustiana *Em busca do tempo perdido*, que “permite captar a importância filosófica da lembrança no pensamento de Wittgenstein”. Nesse ponto de inflexão aparecem com “mais clareza as similitudes profundas e o ponto de divergência”. Contudo, como escreve Trierweiler, se Hans Blumenberg relembra uma sinfonia clássica, que “toca todas as tonalidades da história do pensamento”, Wittgenstein é “aquele que não teria podido fazer muito relativamente a tudo quanto o precedeu”. Contudo, segundo Trierweiler, “os dois percursos existenciais totalmente votados à filosofia juntam-se e harmonizam-se em total concordância”.

A adensar mais ainda o dossiê, o artigo “Animal/Humano: Plessner, Blumenberg, Derrida”, escrito por José Luis Villacañas Berlanga, explora “o último pensamento de Jacques Derrida” no tocante à diferença antropológica e à questão do animal. Tal exploração tangencia “a mesma questão no pensamento de Hans Blumenberg”, desdobrada de seu último livro *Beschreibung des Menschen*. Villacañas-Berlanga afirma que o fim último do ensaio “é o de reunir a crítica inicial que ambos pensadores”, juntamente com Plessner, interessado no mesmo tema, puderam operar guiados pelo pensamento de Heidegger acerca da diferença ontológica. Para mostrar a relevância do tema/problema do ensaio em pauta, basta recordar que, recentemente, sob sofisticada análise, Agamben cuidou dele, na obra *O aberto: o homem e o animal*.

Felix Heidenreich assina “Political aspects in Hans Blumenberg’s philosophy” [Aspectos políticos na filosofia de Hans Blumenberg]. Para o ensaísta, o trabalho do filósofo do pós-guerra tem sido intensamente lido nas esferas universitárias alemãs, “traduzido para o Inglês, o Francês e o Espanhol, discutido em livros, artigos e conferências de Berlim, Heidelberg e Paris a Jerusalém”. Afirma também que as “publicações dos seus arquivos são aguardadas com expectativas por anos continuados”, pois podem esclarecer controvérsias com figuras como Carl Smith, Hans Jonas, Jacob Taubes e Hannah Arendt. O que parece mostrar que “aspectos políticos de sua filosofia foram esquecidos,

ou mesmo, sistematicamente ocultados”, juntamente com os debates acerca das teorias da modernidade, do mito e da metaforologia, em suas “implicações e ramificações políticas”. Com a ressalva de que “a exclusão *a priori* dos argumentos e das ideias republicanas aponta para um problema sistemático no pensamento de Blumenberg, pois, resiste à aparência de que todo seu pensamento permanece enquadrado como “filosofia do sujeito”, mesmo que “as suas primeiras publicações permitam “uma certa crítica da ideologia” a partir da metaforologia, movimento desaparecido das obras tardias. A presença acadêmica do filósofo produziu o neologismo “Blumenbergology”, em circulação nos meios acadêmicos europeus.

O ensaio de Bettina Blumenberg, sob o título de “Uma questão de exposição”, encerra o dossiê. Lê-se um breve relato intelectual acerca do pensador, de viés reflexivo-literário, referindo-se inicialmente ao livro *Conceito em histórias* (1998), um dos textos mais pessoais de Blumenberg, destacando a passagem em que relembra o interesse do pai dele — avô de Bettina — pela fotografia: “processo do qual algo surgia do nada”, como se houvesse “algo de ‘insignificante’ a acelerar o ‘mito da criação’”; uma vez que Blumenberg “compreendia a câmara escura como uma imitação do estado do universo antes da criação do mundo”, como se ele (próprio) fosse “aquele que fazia aparecer um mundo”. Bettina declara que Blumenberg fora apaixonado pela técnica, pois “considerava as inovações técnicas menos por suas qualidades práticas do que por sua ideia, pelo fascínio da invenção, tal como por tudo quanto faz parte da pesquisa empírica de um homem de experiência cotidiana, da qual se seguem as teorias sobre a técnica”. A concepção blumenbergiana de invenção — se assim for possível nomeá-la — está registrada no ensaio “Algumas dificuldades para escrever uma história intelectual da técnica” (2009), em que, segundo Bettina, “a invenção é efetivamente inerente à interrogação, se podem haver objetos em geral que ainda não surgiram na natureza e que permitem habilidades e efeitos que não repousem sobre uma imitação da natureza, mas sempre sobre uma superação dela”. Blumenberg, “apaixonado amador das artes”, a propósito disso, Bettina escreve algumas considerações acerca da retrospectiva de Francis Bacon, na Alemanha, nos idos da década de sessenta do

século passado. Conclui o texto colocando-se sob a imaginação do pai para parafrasear Proust acerca da felicidade terrestre melhor satisfeita: “Pode dizer aquilo que vejo!”.

A seção Fluxo Contínuo compõe-se dos artigos: “Tiempo corporal y subjetividad en Merleau-Ponty”, assinado por Leonardo Verano Gamboa; “Construccionismo social y el sujeto libre: sobre negaciones y consecuencias”, de autoria de Pablo López-Silva e de Mauricio Otaíza e o artigo “Hermenéutica de si y fin de la *exomologesis*: Michel Foucault y la exclusión de la materialidad de la veridicción en el cristianismo”, de Agustín Colombo.

O presente número da *Revista de Filosofia Aurora* encerra-se com duas resenhas: uma do livro *Platão não estava doente* (M. Perine), assinada por Antonio José Romera Valverde; e outra sobre do livro *La rivoluzione ontológica di Hans Jonas: uno studio sulla genesi e il significato di 'Organizamo e libertà* (R. F. Tibaldeo), elaborada por Jelson Oliveira.

À boa leitura!

**Bortolo Valle (PUCPR)**

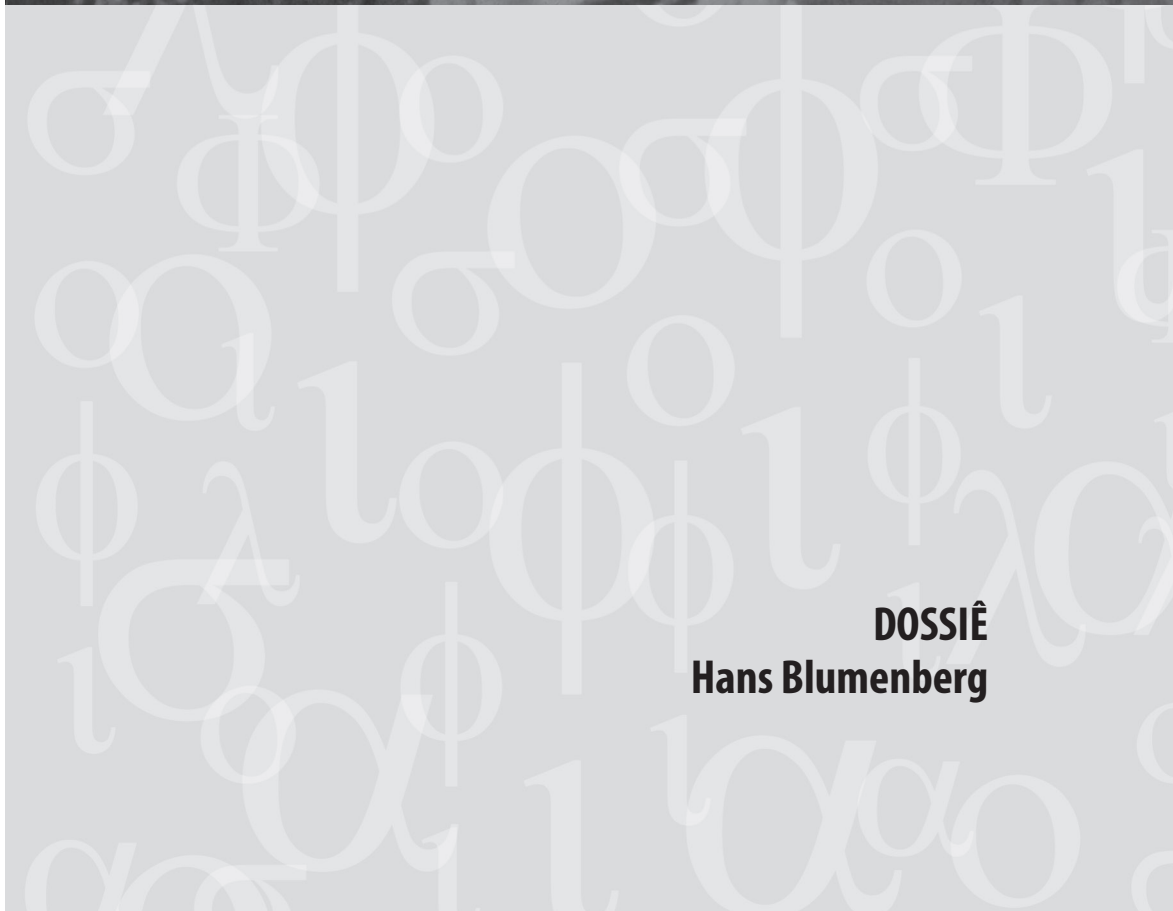
**Antonio José Romera Valverde (PUC-SP)**

Editores-Chefes

**Léo Peruzzo Júnior (PUCPR)**

Editor-Técnico





**DOSSIÈ**  
**Hans Blumenberg**





## Apresentação do dossiê Hans Blumenberg

Olivier Feron\*

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR, Brasil

---

Numa célebre análise de seu tratado de antropologia filosófica, Hans Blumenberg identifica aquilo que constitui a antinomia elementar de toda a antropogênese. O tornar-se carne (*Leib*) que caracteriza o homem e o fato de sair idealmente de um estado mítico de natureza apoiam-se claramente sobre a aquisição da postura ereta primária pelos primeiros antropoides, o *saber pôr-se de pé*. Melhor ainda, o tornar-se homem é algo que se manifesta pelo alargamento do seu horizonte perceptivo que simultaneamente lhe abre o campo de visão e o torna visível. A saída da floresta tropical desemboca no vazio da savana infinita que representa o teatro de um novo modo de percepção, a apreensão do horizonte no qual o observador teórico, muito mais tarde, visará por antecipação o mundo na sua totalidade. Este crescimento exponencial da visão – antecipação da teoria e da sua universalidade anónima – modifica, contudo, o biótipo deste proto-humano.

Como compreender esta descrição fenomenológica do surgimento do homem e do seu olhar universalizante senão como uma

---

\* OF: doutor em Filosofia, e-mail: [feron.olivier@gmail.com](mailto:feron.olivier@gmail.com)

precaução? Blumenberg, o pensador, elabora sua obra no abrigo da caverna que é a sua biblioteca, recusando conscienciosamente qualquer mediatização, qualquer exposição face àquilo que Franz Josef Wetz, um dos seus primeiros comentadores, apelida de “turismo acadêmico”. “*De nobis ipsis silemus*”: De nós mesmos silenciamos. À publicidade a que recorreram grandes figuras do pensamento do século XX, Blumenberg sempre preferiu a integridade do acesso único através das suas obras, reputadas por serem tão difíceis quanto apaixonantes. É assim raro vê-lo vestir a pele do “*flâneur*” — aquele que vê e que, por sua vez, é visto, tal como ele se revela para nós na foto da capa deste número da *Aurora*, comendo uvas nas ruas de Paris, nas pegadas de Walter Benjamin. Esta imagem da pessoa do pensador não deixa, contudo, de suscitar um inquietação no espectador: qual será o grau de violência exercido pelo olhar do observador — cuja figura se reflete em espelho no olhar escrutinador do transeunte situado por detrás do filósofo — quando se sabe que o pensador de Lübeck se preservou sistemática e voluntariamente de qualquer exposição? Sem dúvida que a tormenta do século XX lhe deu boas razões para se lembrar da advertência de Espinosa: “*Caute!*”.

Nascido em Lübeck, em 1920, numa família de tradição católica, Hans Blumenberg faz parte desses filósofos que, à semelhança de Theodor Adorno ou Ludwig Wittgenstein, se viram subitamente classificados pelas leis de Nuremberg como semi-judeus (*Halbjude*). Melhor aluno do seu colégio, o *Katharineum*, onde estudou antes dele um tal de Thomas Mann, vê-se rapidamente discriminado e impedido de entrar na universidade pública. Prossegue assim os seus estudos em diferentes universidades católicas: estuda filosofia escolástica e neotomismo em Paderborn e Frankfurt am Main antes do regime o impedir definitivamente de continuar com os seus estudos, em 1941. Enviado para um campo do Serviço de Trabalho do Reich (*Reichsarbeitsdienst*), é salvo por um industrial da sua cidade natal que o esconde até à queda do regime nazi.

Depois da guerra, termina seus estudos em 1947, com a defesa de uma tese sobre a ontologia medieval na Universidade de Hamburg, a universidade onde Ernst Cassirer fora professor e o único reitor judeu



durante a República de Weimar. O trabalho de Blumenberg na área da fenomenologia leva-o a defender a sua tese de habilitação em 1950, intitulada *A distância ontológica: uma pesquisa sobre a crise da fenomenologia de Husserl*, sob a direção do antigo assistente de Husserl, Ludwig Landgrebe. De seguida, ensina nas universidades de Hamburg, Giessen, Bochum e finalmente Münster onde se aposenta em 1985. Membro fundador do grupo de pesquisa *Poetik und Hermeneutik* — com Hans Robert Jauss e Wolfgang Iser, a partir 1963 — que desenvolve trabalhos inovadores nas áreas da estética, da linguística, da teoria literária ou da filosofia da história, ele representará o papel de teórico programático. Foi igualmente diretor da coleção *Theorie* das prestigiosas edições Surkamp com Jürgen Habermas e Dieter Henrich. Foi um dos raros galardoados com o *Prémio Kuno Fischer* pelo seu trabalho excepcional na história da filosofia (1974); recebe também o *Prémio Sigmund Freud* de prosa científica em 1980, logo depois de Habermas e Gadamer.

Blumenberg nunca chega a superar os anos de estudos e de formação que lhe foram roubados. Depois de se ter aposentado, refugia-se na sua biblioteca onde continua a compor sua obra, dormindo apenas seis noites por semana, talvez para recuperar os anos que o sinistro regime lhe tinha usurpado. Deixará de 15 a 20 livros acabados sob a forma de manuscritos, preparados para a edição, mas que serão apenas editados a título póstumo. De um cuidado extremo com as suas publicações, chegou ao ponto de não querer perder mais tempo com a revisão das provas, tempo esse que lhe era caro e que consagrou à escrita. Reposou definitivamente a sua pluma em 1996.

Fala-se mais da obra de Blumenberg do que realmente se lê. *Corpus* singular e gigantesco — “escrita torrencial”, dirá Vattimo —, suscita certamente tanto interesse quanto respeito. Não obstante, só há pouco tempo começou a ser alvo de uma série de estudos sistemáticos, principalmente na Europa e nos Estados Unidos. Possuidor de uma erudição intimidante, mas nunca gratuita, Blumenberg é provavelmente mais conhecido por causa das repercussões de uma das suas obras mais importantes, *A legitimidade dos tempos modernos*. Nela desconstrói, entre outros temas, o conceito de secularização, opondo-o ao tema da autoafirmação do homem. O livro suscitará várias reações, quer de

Gadamer, de Karl Löwith ou de Carl Schmitt: este último, com mais de 80 anos, ainda se sentiu obrigado a travar as “flechas de Parta” de Blumenberg na sua *Teologia Política II*, acontecimento que inaugurará aquilo que se chamará, na Alemanha, o *Blumenberg-Debate*.

Seu programa de *metaforologia* vai entusiasmar os teóricos da literatura antes mesmo de a filosofia assumir esse projeto como sendo uma peça única do trabalho de delimitação das capacidades de determinação do conceito, o que levou certos leitores alemães a aproximá-lo, sem hesitação, do gesto de desconstrução de Jacques Derrida. Leitor e intérprete de Husserl, ao qual elogia a *qualidade do pensar*, Blumenberg aprofunda o trabalho de descrição ao mesmo tempo que põe em causa a incapacidade da fenomenologia de fazer coincidir intencionalidade e evidência do ponto de partida cartesiano. Falta à fenomenologia um elemento que sempre foi recusado por Husserl: o *factum* antropológico que está na base da reflexão. Fazendoda carne (*Leib*) uma condição da intersubjetividade, ele volta a centrar a reflexão num homem que sente, que age e espera, que sofre e cria múltiplas obras pelas quais se comunica com os outros e se protege de um mundo silencioso. Céptico que duvida antes de mais da aplicabilidade universal do cepticismo, irá pôr toda a sua paciência e atenção na desconstrução de todos os absolutismos: o absolutismo teológico em *A legitimidade dos tempos modernos*; o absolutismo da teoria, aquele que ameaça asfixiar o mundo vivido, a *Lebenswelt* à qual Husserl dedicará os seus últimos anos de trabalho; e, por fim, o absolutismo da realidade, em *Trabalho sobre o mito*, que lhe permite compreender o homem como o ser que coloca à distância uma realidade, para cujo contato direto não está preparado. Neste aspecto, o homem parece inadaptado para o imperativo de verdade que guia a filosofia, e a procura de sentido é mais um *sintoma* do que um objetivo para o qual Blumenberg, tal como Freud, propõe a *consolação* como única resposta *antropologicamente* possível.

Por conseguinte é impossível pretender resumir um pensamento de tal amplitude: o estilo, a estratégia de escrita e a extraordinária multiplicidade de temas abordados são a garantia de que Blumenberg desejava opor qualquer tentativa de reduzir o humilde exercício de reflexão a uma coleção de fórmulas e de conceitos chave. Os ensaios

reunidos não têm outra pretensão senão esclarecer fragmentos de um continente de pensamento, convidando a perseguir a leitura paciente da obra do filósofo alemão. Este número sobre Hans Blumenberg tem o privilégio de ser acompanhado por um precioso texto de Bettina Blumenberg que evoca, com elegância e afinidade, a figura e a obra do seu pai. Que ela possa encontrar nesta primeira recolha de estudos sobre o pensamento de Hans Blumenberg no Brasil<sup>1</sup> a expressão do reconhecimento pela generosidade com que acompanhou esta iniciativa, agradando os leitores com a foto absolutamente inédita que figura na capa deste 41º número da *Aurora*.

---

<sup>1</sup> Registro. O público filosófico brasileiro recebeu a primeira e pontual apresentação do pensamento de Hans Blumenberg, provavelmente, pelas páginas iniciais de *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*, de H. C. de Lima Vaz, ao analisar a questão da “interpretação da cultura”. A propósito, conferir o capítulo I, “Fenomenologia e axiologia da modernidade”. Cf. VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 26-30.





# Phénoménologie des espaces historiques

*Phenomenology of historical spaces*

*Fenomenologia dos espaços históricos*

**Lukas Held\***

Université de Toulouse – Jean Jaurès, Toulouse, France

---

## Résumé

En considérant les écrits de Blumenberg sur la philosophie et théorie de l'histoire (et notamment ses écrits de jeunesse), on s'aperçoit d'une certain nombre de termes récurrents qui font obstacle ainsi que d'un recours à une métaphorique spatiale pour l'explication du phénomène historique. En s'attardant sur le concept de *métacinétique* et de *phénoménologie de l'histoire*, l'article tente d'identifier un fil directeur dans la première phase de travail de Blumenberg (jusqu'en 1970) qui concerne le problème de l'historicité de l'existence, le rôle de la métaphore pour une histoire des concepts, du phénomène technique et du statut de la modernité. Il s'agira de faire le lien entre histoire intellectuelle et la phénoménologie de l'espace qui y sont à l'œuvre. On s'attardera notamment sur le concept à la fois historique et anthropologique de *Spielraum*, pour montrer la place

---

\* LH : docteur, membre de l'Equipe de Recherches sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs (ERRaPhiS),

e-mail : heldlukas@gmail.com

---

des métaphores de la spatialité dans cette tentative de reformulation de la méthodologie historiographique. Il s'avèrera que cette nouvelle clef de lecture permet une compréhension adéquate des enjeux, des outils et des limites de la philosophie de l'histoire blumenbergienne. L'importance des premiers écrits académiques de Blumenberg pour son œuvre ultérieure y deviendra manifeste. Loin de fournir une hypothèse de travail élaborée, il s'agira finalement d'indiquer une nouvelle direction pour les recherches sur Blumenberg et de mettre à l'épreuve certains des motifs qui devront y avoir leur place.

**Mots-clés :** *Blumenberg. Phénoménologie. Espace. Histoire. Métacinétique.*

### **Abstract**

*Based upon Blumenberg's writings on the philosophy and theory of history (notably his youth writings), one could note the re-occurrence of specific terminologies which offer certain difficulty as well as the use of a spatial metaphor whenever explaining historical phenomena. Concentrated on the concept of "metakinetics" as well as history phenomenology, the article aims at identifying a way through which Blumenberg (until 1970) — during his first working phase — deals with the historical character of existence, the role played by metaphor to the history of concepts, the technical phenomena, as well as the modernity statute. This should be an effort to link the action present in intellectual history and space phenomenology. One should focus on the concept both historical and anthropological of Spielraum to show the place of spatial metaphors in an attempt to reformulate historical methodology. We will find that these new keys to readings will allow the adequate comprehension of what is at stake, the existent tools, as well as the limits of Blumenberg philosophy. The importance of Blumenberg's first academic writings to his fore coming works becomes manifest. Far from offering a highly elaborated work hypothesis, we will attempt to indicate a new direction for Blumenberg's research, as well as putting to the test certain concepts that should have their place in this context.*

**Keywords:** *Blumenberg. Phenomenology. Space. History. Metakinetics.*

### **Resumo**

*Tendo em conta os escritos de Blumenberg sobre a filosofia e a teoria da história (nomeadamente seus escritos de juventude), percebe-se a recorrência de alguns termos que criam*

---

*certa dificuldade e o recurso a uma metafórica espacial para explicar o fenômeno histórico. Detendo-se sobre os conceitos de metacínética e de fenomenologia da história, o artigo tenta identificar um fio condutor na primeira fase do trabalho de Blumenberg (até 1970), que diz respeito ao problema da historicidade da existência, ao papel da metáfora para uma história dos conceitos, do fenômeno técnico e do estatuto da modernidade. Trata-se de fazer o elo entre a história intelectual e a fenomenologia do espaço que estão aí em ação. Iremos deter-nos nomeadamente no conceito simultaneamente histórico e antropológico de Spielraum para mostrar o lugar das metáforas da espacialidade nessa tentativa de reformulação da metodologia historiográfica. Constatar-se-á que essa nova chave de leitura permite uma compreensão adequada daquilo que está em jogo: as ferramentas e os limites da filosofia da história blumenberguiana. A importância dos primeiros escritos acadêmicos de Blumenberg para sua obra posterior torna-se aí manifesta. Longe de oferecer uma hipótese de trabalho elaborada, tratar-se-á de pôr à prova certos motivos de deverão aí ter seu lugar.*

**Palavras-chave:** Blumenberg. Fenomenologia. Espaço. História. Metacínética.

---

## Introduction

A la fin de l'introduction programmatique à ses *Paradigmes pour une métaphorologie*, publiés en 1960 dans l'*Archiv für Begriffsgeschichte* d'Erich Rothacker, Blumenberg introduit de façon lapidaire un terme dont on ne peut, faute d'explication de la part de l'auteur, que pressentir l'importance pour le projet de la *métaphorologie* — il fait obstacle. Il s'agit du concept de métacínétique. Voyons le passage dans son intégralité :

Que ces métaphores soient appelées absolues signifie seulement qu'elles résistent à la prétention terminologique, qu'elles ne peuvent pas être résorbées dans de la conceptualité, non pas qu'une métaphore ne puisse pas être remplacée ou plutôt représentée ou corrigée par une autre métaphore, plus précise. Par conséquent, les métaphores absolues ont elles aussi une *histoire*. Elles ont de l'histoire dans un sens encore plus radical que les concepts, parce que la mutation historique d'une métaphore fait apparaître la *métacínétique des horizons de sens et des manières de voir*

*historiquement déterminées à l'intérieur desquels les concepts connaissent des modifications* (BLUMENBERG, 2006, p. 11-12, nous soulignons).

Que peut bien signifier ce concept ? Quelle est son importance pour un éventuel « projet » blumenbergien, *qu'annonce-t-il* ? Peut-il être élargi spéculativement ? Telles sont les questions auquel ce texte essaiera de répondre en ouvrant une nouvelle perspective sur l'œuvre de Blumenberg à travers une lecture *spatiale* de sa pensée. Il s'agira par ailleurs de mettre à l'épreuve la possibilité de ce schéma de lecture.

### Métacinétique

Il est important de replacer le terme dans son contexte d'émergence. Introduit en tant que concept méthodologique dans les premiers écrits théoriques (la dissertation et la thèse d'habilitation, restés non-publiés à ce jour)<sup>1</sup>, « métacinétique » est un de ces quelques termes qui apparaissent à la fois dans l'œuvre de jeunesse et dans les textes publiés à partir de 1960. Blumenberg ne s'est en effet pas développé dans la direction heideggérienne qui lui était tracée très tôt par Ludwig Landgrebe et Walter Bröcker, ses directeurs de recherche à l'Université de Kiel et de Hambourg, eux-mêmes assistants respectivement de Husserl et de Heidegger. Car en s'apercevant que ses premiers travaux avaient perpétué un des problèmes majeurs de la philosophie heideggérienne, à savoir le statut précaire de la technique et de toute la pensée moderne dont elle est l'élément caractéristique, Blumenberg choisissait d'entamer une autre trajectoire intellectuelle à partir des années 1950. A partir de ce moment-là, il installait sa pensée dans cette lacune, dans cette contingence et tension constitutive de la modernité et dont le *Weltbild* technique est le paradigme. Sa philosophie se transformait alors en une tentative de penser la modernité à partir des limites de la modernité, de penser sa possibilité hors de son impossibilité, adoptant par là une attitude

<sup>1</sup> Cf. BLUMENBERG, 1947, 1950. L'auteur remercie Madame Bettina Blumenberg de lui avoir accordé la permission de citer ces ouvrages inédits.



d'ailleurs typiquement moderne d'extension du réel par le possible, de *variation* continue du donné. Le romantisme sous-jacent à la pensée heideggerienne, de plus en plus manifeste après l'événement mythogène de la *Kehre* (ou, en termes théologiques, de la *conversio*), ne pouvait plus convenir à cette entreprise d'épreuve de la « contingentisation » permanente de l'homme et de son monde culturel. De cette époque heideggerienne, peu de termes et concepts ont donc été conservés dans les ouvrages ultérieurs de Blumenberg, et c'est la raison pour laquelle il faut s'attarder d'avantage sur les concepts qui ont persistés.

Dans ses premiers écrits, « métacinétique » tient une place préminente parmi toute une métaphorique *spatiale*, à travers laquelle le jeune Blumenberg, profondément marqué par l'ontologie heideggerienne, tentait de décrire le phénomène de l'histoire et l'historicité du *Dasein* qu'il érigeait en problème majeur de la philosophie. Cette histoire ne doit plus être comprise dans les *catégories* de la temporalité (devenir, processus, flux, etc.) issues de l'ontologie régionale de la métaphysique traditionnelle<sup>2</sup>, mais à travers des *métaphores spatiales*<sup>3</sup>. Sans vouloir entamer un commentaire de ces textes annonciateurs de beaucoup de thèmes directeurs de la philosophie blumenbergienne, on peut dire que cette *topologie* historico-ontologique gravite autour du concept central de la *distance ontologique* à partir duquel Blumenberg dénoue toute la dynamique théorique de l'histoire de la pensée occidentale et ses différents moments *critiques*. Pour lui, la métacinétique est la « quintessence (*Inbegriff*) de l'être historique (*Geschichtlichseins*) », le « comportement structurel fondamental de l' 'histoire' » (BLUMENBERG, 1950,

<sup>2</sup> Cf. « Der Sinngehalt von 'Geschichtlichkeit' ist mit dem ontologischen Schema des Gegensatzes von Sein und Werden, wie es die Metaphysik der Antike ausgebildet hat, nicht zureichend zu fassen. [...] Sie liegt als ontologisches Thema überhaupt nicht in Reichweite der klassischen Kategorien der Metaphysik. Deshalb kann auch der Begriff der *Zeit*, der ohne Bruch auf dem Boden dieser Metaphysik entwickelt ist, keinen Ansatz zum Problem der Geschichtlichkeit enthalten. » (BLUMENBERG, 1950, p. 10b).

<sup>3</sup> Cf. « Die räumliche Metaphorik der Fassung dieses Grundes ist dabei vorausgesetzt ; man könnte vergrößernd sagen, daß die klassische Ontologie als Wesensontologie die Gestalt des Seienden, als Existenzontologie die innere 'Motorik' des menschlichen Daseins im Blick hat, daß das Sein und Geschichte einende Denken aber sich dem 'Spielraum' hierfür zuwendet und seine 'Räumlichkeit' als Dimension geschichtlicher Metakinetik abzusehen und zu terminieren sucht. » (BLUMENBERG, 1950, p. 10d).

p. 27)<sup>4</sup>, c'est-à-dire la modalité essentielle du *mouvement* de l'histoire, qu'il conçoit, à la façon de l'Être-dans-le-monde heideggérien, comme un Être-dans-l'histoire (*In-der-Geschichte-Sein*). La spatialité de l'histoire et des mouvements qui la traversent dérive donc directement — chez le jeune Blumenberg — de la proto-spatialité<sup>5</sup> du mouvement existentiel. A. Haverkamp va même jusqu'à dire que la métacinétique remplace « le mouvement onto-historial (*seinsgeschichtlich*) de l'alétheia » (BLUMENBERG, 2013, p. 222). Bien que la référence à l'analytique existentielle ait été abolie dans les années qui suivirent, la métaphorique spatiale et son contexte problématique — manifeste notamment dans le concept de *Spielraum*, dans la spatialité particulière de la *Lebenswelt*, dans la métaphorique de l'horizon, dans le schéma fonctionnaliste et ses *espaces vides* (*Leerstellen*), dans le mécanisme anthropologique de l'*actio per distans* — ont eu leur place dans les écrits ultérieurs. Il y a une *Umbesetzung* (BLUMENBERG, 1999) à l'œuvre dans la pensée de Blumenberg : les écrits de jeunesse lèguent toute une hypothèque de réponses à des questions qui ne se posent plus de la même façon. On comprend mieux dès lors pourquoi le terme de « métacinétique » fait obstacle : il renvoie à l'entre-deux d'ontologie et d'histoire des concepts, à un « seuil d'époque » dans la pensée de Blumenberg dont tout le projet métaphorologique porte la marque. Son ambivalence est paradigmatique. Pour Haverkamp « métacinétique » ou « métakinèse » serait même la « formule définatoire pour l'objet de la métaphorologie » (BLUMENBERG, 2013, p. 272).

Le contexte dans lequel le concept apparaît dans l'introduction aux *Paradigmes* est significatif. La métaphore de l'horizon — une de ces métaphores absolues dont traite la métaphorologie (et d'ailleurs une autre métaphore spatiale) — déborde de signification et occupe une place centrale non seulement chez Blumenberg, mais dans toute la tradition phénoménologique et herméneutique dont sa pensée est issue. On sait que la phénoménologie entoure ses « phénomènes » — comme le dit M. Henry — d'un *horizon* « que dessine autour [du phénomène]

<sup>4</sup> Cité dans sa postface pour Blumenberg (2001, p. 442, nous traduisons).

<sup>5</sup> Blumenberg parle d'« *ursprüngliche Räumlichkeit* » (BLUMENBERG, 1950, p. 198).

le faisceau des intentions signifiantes qui ne sont pas encore remplies » (HENRY, 2011, p. 20). L'horizon est une ouverture, mais également une limite, certes incertaine, mais essentielle pour la perception. Toutefois, il n'est pas seulement ce qui se trouve devant nous, ce que nous scrutons à la recherche de l'élément qui détruirait son homogénéité afin d'*apparaître* (comme une île à l'horizon). En tant qu'*horizon historique*, il constitue le *contexte*, l'arrière-fond de connu dont peut émerger le *nouveau*<sup>6</sup>. Mais bien que nous soyons entourés d'horizons, leur mode d'être est corrélationnel : la constellation d'horizons ne dépend à chaque fois que de notre propre position, que de notre situation dans l'espace. La *kinèse* des horizons de sens entretient donc des rapports dynamiques avec notre propre mouvement dans cet espace, avec le changement de situation du spectateur dans le *Zeitraum* de l'histoire. Et puisque l'horizon ne peut jamais être récupéré et intégré dans le mouvement du spectateur<sup>7</sup>, puisque l'horizon se dérobe toujours à notre saisie, les deux *kinèses* restent forcément parallèles l'une à l'autre. Le concept de métacinétique désignerait alors cet ensemble dynamique traversant, voir même délimitant l'espace historique.

Ce dynamisme est d'ailleurs annoncé par le mot même de « métacinétique », faisant clairement référence au domaine de la mécanique. La mécanique classique est divisée en deux parties, dont la seconde est elle-même divisée en deux branches. Soit, la mécanique est une *cinématique*, c'est-à-dire l'étude et la description géométrique des mouvements sans considération pour les forces ni les corps impliqués dans le mouvement. I. Kant<sup>8</sup>, dans ses *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, où il en propose une classification en lien avec la table catégoriale, parle de *phoronomie*, c'est-à-dire de l'étude du mouvement d'après sa simple *quantité* (cf. KANT, 1786, IV-XXIV). Soit, la mécanique est une *dynamique*, c'est-à-dire l'élargissement de cette étude cinématique par une prise en

<sup>6</sup> Cf. « Heißt es bei Husserl, alles Unbekannte sei der Horizont des Bekannten, so ist es in der Hermeneutik der Horizont des Bekannten, in den das Unbekannte eintreten kann. » (BUCH ; WEIDNER, 2014, p. 140).

<sup>7</sup> Cf. « Es gibt, das sei vorausgeschickt, so etwas nicht : 'Horizontabschreitung' ist ein Paradox, ein metaphorisches Ansinnen des Unvollziehbaren. » (BLUMENBERG, 1988, p. 7).

<sup>8</sup> La référence à Kant est ici justifiée par la place proéminente de ce dernier dans l'*Introduction*, et dans les *Paradigmes* en général (cf. BLUMENBERG, 2006, p. 10-11).

compte de la masse des corps et de la force agissante. Kant la définit comme une étude du mouvement en tant que *qualité* d'une matière. La mécanique — pour compléter la table catégoriale — serait alors l'étude du mouvement en tant que *relation* de la matière et du mouvement. La dynamique se divise elle-même en une *statique* et une *cinétique*, soit l'étude des forces en équilibre ou en déséquilibre, c'est-à-dire (dans ce dernier cas) comme engendrant des *mouvements*. Si on suit cette classification, la méta-cinétique serait alors une description de mouvements, de forces motrices et des relations qu'ils entretiennent qui ne se contenterait pas de simplement décrire ces mouvements, mais qui tenterait de remonter aux causes et principes premiers derrière ce mouvement tout en se réfléchissant elle-même, ce qui est indiqué par le préfixe *méta-* qui évite toute implication mécaniciste. Il ne faut certainement pas entendre « méta-cinétique » comme une science mécanique, soumise à un canon intemporel de lois, s'occupant d'un mouvement qui s'effectuerait dans un référentiel inerte. L'histoire n'est pas une science galiléenne<sup>9</sup> et le livre de l'histoire n'est pas écrit en langage mathématique. S'effectuant dans un référentiel ni physique ni mathématique, le mouvement des « horizons de sens et manières de voir historiquement déterminées » et le mouvement corrélatif du spectateur/acteur historique doivent rester imprévisibles. Au fond, la métacinétique est une science épiméthéenne.

## Phénoménologie de l'histoire

Pourtant, le mouvement historique n'est pas toujours *manifeste* à première vue, il doit soit être dégagé d'un ensemble de *moments* de sa trajectoire, soit être décrit à partir des transformations d'un seul corps (concept, idée, métaphore, etc.). C'est pourquoi la métacinétique doit être augmentée d'une *phénoménologie* au sens kantien du terme, donc d'une étude du mouvement ou du repos « relativement à son mode de représentation », comme « phénomène du sens externe » — c'est-à-dire

<sup>9</sup> Cf. « Diese Metaphorik, die seit Parmenides der Philosophie nicht fremd ist, darf freilich nicht zu einer Art 'Mechanik' der Seinsgeschichte gepreßt werden, die in Gesetzen aufgeht und Antizipationen zuläßt. » (BLUMENBERG, 1950, p. 10d).

relativement à la *modalité* et ses différentes sous-catégories (la réalité, la nécessité et la possibilité, ce qui complète la classification susmentionnée). Rappelons-nous que selon la théorie de la connaissance kantienne, ces catégories n'ajoutent cependant rien à la chose elle-même, mais *concernent seulement la façon dont une faculté de connaissance est corrélée avec cette chose qu'elle construit*<sup>10</sup>. Cette phénoménologie n'est donc pas simplement une *description* des événements historiques ou des acteurs de l'histoire. Elle ne concerne plus seulement les *faits* de l'histoire, mais leur *réalité*, leur *nécessité* et leur *possibilité*. Dans le regard de la « phénoménologie de l'histoire » (BLUMENBERG, 2010a, p. 35) — comme l'appelle Blumenberg dans une autre introduction programmatique, celle aux *Wirklichkeiten in denen wir leben* de 1981, le seul recueil d'articles publié de son vivant dont les chapitres constituent autant de paradigmes ou « linéaments »<sup>11</sup> (*Arbeitsproben*) de son « projet » philosophique — ces *faits* se transforment en *phénomènes* historiques. En tant que tels, ils ne peuvent pas être isolés ou situés dans une chronologie. Ils sont toujours à situer dans leur « horizon » de possibilité qui ne s'articule jamais en des termes de causalité ou de succession temporelle (cf. BLUMENBERG, 1950, p. 97). A vrai dire, une époque historique n'est même pas un « moment » de l'histoire. Elle n'appartient pas à l'histoire, puisqu'elle n'est que « l'unité d'un présent »<sup>12</sup>, comme le note Blumenberg. Son passé n'appartient qu'à elle-même, il lui est propre, il lui est *sien*. Le phénomène historique est un *donné* qui, dans sa réalité tout aussi indéniable que contingente — c'est-à-dire dans sa *facticité* — renvoie aux nombreuses possibilités dont il a émergé — et non pas à un *arché* ou un *telos* historique dans lequel il serait englobé ou auquel il serait soumis totalement. Pour parler grammaticalement : l'histoire de

<sup>10</sup> Cf. EISLER, 1984, Eintrag : « Bewegungslehre ».

<sup>11</sup> BLUMENBERG, 2010a, p. 35. Il faut considérer le passage dans son intégralité afin de s'apercevoir de la métaphorique du laboratoire, omniprésente, voir même oppressante dans le texte, manifeste dans les références à la « conservation », la « préparation » et aux « linéaments » (ou « échantillons », pour rester fidèle au terme original). A cet égard, il est significatif qu'un des nombreux typoscripts non-publiés par Blumenberg (mais consultable au *Deutsches Literaturarchiv Marbach*) intitulé « Das Laboratorium » porte le second titre (ajouté à la main par Blumenberg) « Was wäre eine Phänomenologie der Geschichte ? » (« Que serait une phénoménologie de l'histoire ? »).

<sup>12</sup> Blumenberg (1950, p. 97) parle d'« Einheit einer Gegenwart ».

la pensée s'écrit à un moment *présent*, et ce à la fois au *parfait* et au *conditionnel passé* : qu'est-ce qui s'est passé, qu'est ce qui aurait pu se passer ?

Les phénomènes dégagés par la phénoménologie, outre de renvoyer au-delà d'eux-mêmes à leurs propres conditions d'émergence, indiquent toujours un *rapport*, une intentionnalité (pour reprendre le terme de Husserl) : elles indiquent le « rapport qui [les] unit avec le Je pour qui il[s] [sont] phénomènes » (LYOTARD, 1954, p. 5). Ce rapport, Blumenberg le désigne par le terme d'*attentivité* (*Aufmerksamkeit*) qui est, d'après lui, l'enjeu essentiel de la philosophie (et de la phénoménologie, sa « procédure descriptive »<sup>13</sup>). Si la *pensivité* (*Nachdenklichkeit* [BLUMENBERG, 2010b]) est l'élément retentionnel de la conscience philosophique, l'*attentivité*/attention en est l'élément protentionnel, autrement dit : le pas de plus de la conscience par rapport au donné, mais aussi par rapport à soi-même. La transposition du fait historique dans l'horizon de ses possibilités, c'est-à-dire la description des « phénomènes » historiques, affecte pareillement le spectateur entretenant un rapport dynamique avec les mouvements qu'il tente de retracer. Plus précisément, le regard attentif (*Hinsehen*) sur le réel, au lieu de surprendre ou de révolter, entraîne la simple *indulgence* (*Nachsicht*), la conclusion qu'on *aurait presque pu* le voir par soi-même<sup>14</sup>. Encore dit autrement : l'*attentivité*/attention est un facteur de contingentisation du réel (qui est constamment élargi) et de la situation du « spectateur » (qui *aurait* toujours déjà *pu* voir ce qu'il y avait à voir s'il avait regardé de plus près). L'intégration de cette contingence dans l'écriture philosophique est l'enjeu du passage final de l'introduction aux *Wirklichkeiten*.

Ce que la philosophie a en commun et ce qu'elle fait en commun avec toutes les disciplines 'positives' consiste à renforcer la capacité de perception, au sens le plus large. À ceci près qu'elle n'a pas d'autre méthode

<sup>13</sup> « En effet, la philosophie, surtout dans ses procédures descriptives, en tant que phénoménologie, est une discipline de l'attention. » (BLUMENBERG, 2010a, p. 33). Le néologisme « attentivité » marque, à notre avis, plus l'importance de ce terme, et désigne une *attitude* plus qu'une action, semblable en cela à la pensivité.

<sup>14</sup> « Son 'effet' doit être une douce indulgence pour qui énonce ce qu'on aurait presque pu dire soi-même — y compris une indulgence par rapport à soi-même, pour avoir juste omis de voir ce qu'on aurait pu voir si l'intensité de la vision avait été un peu plus grande » (BLUMENBERG, 2010, p. 34). Voir également cette citation de l'œuvre posthume *Zu den Sachen und zurück* : « Philosophie ist, worauf man beinahe von selbst gekommen wäre. » (BLUMENBERG, 2002, p. 9).

pour conserver ses 'phénomènes' que de les décrire. Même lorsqu'elle écrit sa propre histoire, elle décrit l'apparition de ses 'phénomènes', et il n'existe pas, pour ces derniers, d'autre manière de les 'préparer' que cette histoire même. Et la façon dont cela se produit est de nouveau un de ses 'phénomènes'. Voilà qui justifie la nécessité d'une phénoménologie de l'histoire (BLUMENBERG, 2010a, p. 34-35).

La description (*Beschreibung*) est l'intentionnalité historisée, l'outil d'une phénoménologie qui non seulement tente de décrire l'histoire avec des outils phénoménologiques, mais qui intègre le caractère nécessairement historique de ses propres outils. Le phénomène ne se *conserve* que sous forme d'une *préparation* dont le médium serait l'histoire. Cela signifie que la thésaurisation des phénomènes dégagés par le regard attentif ne peut consister qu'en leur mise en mouvement permanente, en leur éternelle réinscription et mise à disposition dans l'histoire et pour le regard historique. Ainsi, le statut de la phénoménologie de l'histoire change avec son objet d'investigation : elle devient une *description de second degré* (cf. BUCH ; WEIDNER, 2014, p. 381), à la fois descriptive et productrice, ou plutôt : productrice dans la description, qui porte en elle sa propre contingence. La phénoménologie de l'histoire est une phénoménologie *historique*, traversée de fond en comble par les mouvements qu'elle tente de saisir au moyen d'une écriture qui est sans cesse travaillée par ses propres conditions de possibilité.

Entre « métacinétique » et « phénoménologie de l'histoire », il y a plus qu'un air de famille. Ils ont plus en commun qu'une ambivalence lexicale, une position similaire dans deux introductions programmatiques ou une fécondité philosophique inattendue. Les deux termes reposent en effet sur une conception particulière de l'histoire. Dans cette conception, l'histoire ne peut plus être saisie simplement en des termes temporels, selon le schéma chronologique d'une métastatique des moments historiques successifs, mais doit être pensée à la façon d'un *espace*. Loin de vouloir accrocher toute la pensée de Blumenberg entre 1950/60 et 1981 à un fil tendu entre métacinétique et phénoménologie de l'histoire, il s'agit ici d'élucider un des présupposés de sa philosophie afin de repérer sur cet arrière-fond conceptuel les mouvements et

ruptures dans sa propre théorie — et d'intégrer finalement la question de l'espace dans le catalogue des *Lebensthemen* de Blumenberg.

### ***Spielraum – Zeitraum***

L'idée d'une interprétation spatiale de l'espace, annoncée par le jeune Blumenberg, refait surface de façon éminente dans la dernière « éprouvette » des *Wirklichkeiten*, un discours de 1974 en hommage à E. Cassirer (et, plus encore, à toute une tradition dont les représentants seraient Dilthey, Simmel, Husserl et Heidegger, à côté de Cassirer) — un hommage ambigu certes, puisqu'il s'agit de tirer les leçons de leur omission majeure : celle d'« empêcher que l'histoire de la philosophie, celles des sciences, et celle des systèmes des formes symboliques soient mises au service de l'autojustification d'un présent » (BLUMENBERG, 2010a, p. 165). Blumenberg repère ici le danger d'une mise au service du passé pour un présent qui, par cette inscription dans une *évolution* temporelle dont il serait le point culminant, perdrait toute sa contingence et deviendrait *le* présent. C'est pourquoi il plaide pour l'adoption d'un regard a-temporel en matière d'histoire de la théorie, et ce à la façon de l'observation ethnographique, « laissant ainsi le temps devenir irréel » (BLUMENBERG, 2010a, p. 167) propice à la *médiatisation* de l'histoire. A cette vision évolutionniste incapable d'« oublier sur le plan théorique » (BLUMENBERG, 2010a, p. 168) certaines populations humaines (notamment indigènes), à cette vision injuste et irrespectueuse de « l'ubiquité de l'humain », il oppose un *historisme* qui tente le difficile exercice d'une « contemporanéité de ce qui n'est pas contemporain », c'est-à-dire la reconnaissance de la contingence essentielle de chaque moment de l'histoire ainsi que de leur « droit à la mémoire » (BLUMENBERG, 2010a, p. 169). L'historisme humaniste blumenbergien émerge de cette tension insupportable : « Vivre avec l'incongruité de la contingence spatio-temporelle ne signifie pas seulement renoncer à la normativité du présent et de son futur proche, mais aussi avoir indissolublement conscience qu'elle est insupportable » (BLUMENBERG, 2010a, p. 170). Au final, l'exigence d'une vision contingente et contemporaine



des phénomènes de l'histoire fait éclater le schéma temporel et son nivellement des moments historiques se succédant continuellement dans le flux du temps, dans une parfaite nécessité. Le constat que certaines choses *auraient pu* se passer différemment qui devient manifeste dans le déplacement de la question (transcendantale) de savoir *ce qu'on peut connaître* vers la question (historiste) de savoir *ce que c'était que nous avons voulu savoir* (cf. BLUMENBERG, 2010a, p. 160), accorde de l'importance aux statuts du *theatrum mundi*. Il ouvre la conscience philosophique pour une prise en compte de l'histoire *possible*, des nombreux *détours* traversant le terrain de l'histoire, à côté de la route du temps. Cette exigence de contemporanéité qui n'est rien d'autre que la volonté de sortir du schéma dogmatique<sup>15</sup> « *cause-effet-cause* », ne peut en effet être réalisée que dans une vision *spatiale* de l'histoire qui jeterait un regard égal mais non pas indifférent sur les moments et acteurs de l'histoire, embrassant par là la contingence essentielle de chaque moment passé, du présent et de l'avenir.

Rares sont les thématisations explicites de la méthode dans l'œuvre de Blumenberg. On ne peut que les deviner entre les lignes de ses nombreuses considérations sur l'histoire de la philosophie/de la théorie, comme si la moindre fixation systématique devait être compensée (et contingentialisée) par une réinscription dans un cadre historique plus vaste. Cette méfiance systématique devant le système est toutefois moins développée dans les écrits gravitant autour du projet d'une *histoire intellectuelle de la technique* (*Geistesgeschichte der Technik*) qui pose la pierre fondatrice méthodologique des grands textes des années 1960 et 1970, à savoir l'idée d'une historiographie non-chronologique, qui ne soumettrait pas son *contenu* à la *forme* imposée par un canon<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Il est dogmatique parce qu'il implique, comme le dit Blumenberg, une *valorisation* du premier et une *dévalorisation* du second : « Vielleicht gibt es unentscheidbare Fragen auch auf diesem Felde — aber selbst eine *partielle* Resignation wäre einer dogmatischen Festlegung vorzuziehen, die *dogmatisch* deshalb ist, weil sie den *Primat* im Kausalnexus mit einer *Wertung* verbindet » (BLUMENBERG, 2015, p. 252).

<sup>16</sup> Cf. « *Form* und Ordnungsprinzip bestimmen, was *Inhalt* werden kann : historische Relevanz verleiht vorzugsweise das Merkmal der *Datierbarkeit* von Handlungen mittels bestimmter Handlungsprodukte, seien dies Verträge oder Schlachten, Regierungsantritte oder Gesetzeswerke, Gewinn oder Verlust fester Grenzen, Tyrannenstürze oder dynastische Erbfälle » (BLUMENBERG, 2015, p. 232).

Le phénomène historique de la *technique* devient paradigmatique pour l'impossibilité essentielle de la chronique historique de rendre adéquatement compte des *états de choses* (*Zustände*<sup>17</sup>). Le *Zustand* est l'« esprit avant et après le phénomène technique [...] l'esprit en tant que *motivation* et l'esprit comme *justification*, l'empire des forces motrices et celui des valorisations, des anticipations et des rayonnements »<sup>18</sup>. L'écriture chronologique ne peut les considérer que comme des *épiphénomènes* de certaines actions et moments clairement repérables dans une chronologie, comme dénuées d'importance pour les grands *événements* dont ils émergeraient simplement. Mais le phénomène historique de la technique n'est pas un épiphénomène. Les effets des avancées techniques, puisqu'elles s'inscrivent dans un vaste contexte juridique, économique, sociologique, philosophique et théologique (parmi d'autres ramifications), n'apparaissent souvent que longtemps après le moment de leur invention (BLUMENBERG, 2015, p. 233). Bien qu'elle soit donc associée à l'idéal du *progrès* jusqu'à en être devenue le synonyme, la technique, considérée comme un *Zustand*, ne se laisse justement pas intégrer dans un schéma linéaire de succession causale. Au regard épiméthéen de la métacinétique, s'opposant à l'épiphénoménologie chronologique, se révèlent les *retards*, mais aussi les *conjectures*<sup>19</sup> à l'œuvre dans tout le complexe de la technique et qui justement en font un *phénomène* historique.

Il est significatif qu'un des outils les plus importants de cette *histoire intellectuelle* soit une métaphore spatiale : le *Spielraum*. La traduction

<sup>17</sup> Cf. BLUMENBERG, 2015, p. 233. Il ne serait peut-être pas incongru de voir ici un développement, même une historisation des concepts antinomiques (et d'inspiration lexicale heideggérienne) de *In-stand* et de *Gegen-stand* qui sont au cœur de l'argumentation blumenbergienne dans la thèse d'habilitation.

<sup>18</sup> BLUMENBERG, 2015, p. 231 (nous traduisons) : « [...] der Geist vor und nach dem technischen Phänomen selbst [...] der Geist als *Motivation*, und der Geist als *Justifikation*, das Reich der Antriebe und das der Wertungen, der Vorwegnahmen und der Ausstrahlungen. ». Voir également la définition suivante : « Das Zuständliche entzieht sich der präzisen Datierbarkeit, die das Begründungsverhältnis von Handlungstheorien und Handlungsprodukten methodisch abschließbar macht. » (BLUMENBERG, 2015, p. 244). Il est significatif que ce terme apparait dans le contexte d'un commentaire d'un passage du *Capital* de Marx.

<sup>19</sup> Cf. « Par ce rapport d'implication, la relation de la métaphorologie à l'histoire des concepts se définit (au sens terminologique étroit) comme une relation d'auxiliarité : la métaphorologie cherche à atteindre le soubassement de la pensée, le bouillon de culture des cristallisations systématiques, mais elle entend également faire prendre conscience avec quelle 'audace' l'esprit s'anticipe lui-même dans ses images et comment dans l'audace de la conjecture s'ébauche son histoire » (BLUMENBERG, 2006, p. 12).

littérale en serait « espace de jeu », la traduction littéraire « marge de manœuvre ». Afin d'en saisir toute la portée méthodologique, il faudrait en effet croiser ces deux traductions possibles, accentuer à la fois l'espace, la marge nécessaire pour opérer une action et sa dimension *ludique*. On retrouve un tel croisement dans l'« Éloge de la profanation » (AGAMBEN, 2006, p. 95-122) de G. Agamben (par ailleurs un éminent lecteur de Blumenberg) qui définit la profanation comme une « neutralisation » : la profanation « désactive les dispositifs du pouvoir et restitue à l'usage commun les espaces qu'il avait confisqués » (AGAMBEN, 2006, p. 101). Ceci devient particulièrement tangible dans le *jeu* comme *ludus* (jeu d'action) et comme *jocus* (jeu de mots). Le jeu doit être compris comme une profanation du sacré dont il est issu, comme une séparation du mythe et du rite qui met à la disposition de tous un espace autrefois fermé. *Spielraum* a donc le double sens d'espace *ouvert* par le jeu, par cette stratégie de réappropriation ludique, et d'espace *précédant* cette manœuvre de mise à disposition. Les deux mouvements sont forcément entrelacés. L'ouverture de ces espaces constitue un mouvement ontologique fondamental, un moment de liberté essentiel dans l'histoire humaine qui permet une *variation* du donné par une pluralité de perspectives sur le monde entourant. L'acquisition de ces espaces, outre d'élargir le réel par du possible, le met à distance. Blumenberg, dans sa thèse d'habilitation, donne l'exemple de l'invention de l'écriture et des cartes géographiques dans l'Antiquité (cf. BLUMENBERG, 1950, p. 40) qui *rendent disponible* et *variable* l'espace lexical et l'espace géographique. En dégagant des espaces de possible, l'être humain se positionne en distance par rapport au réel auquel il était, jusque là, lié intrinsèquement. Le passage du *mythos* au *logos* est ici interprété comme un élargissement spatial, entraînant une opposition entre sujet et objet fondatrice de toute l'entreprise théorique de l'occident, qui n'est en réalité que l'histoire de la prise de distance du sujet avec ses objets (pour le dire caricaturalement).

Pareillement, l'apparition de l'esprit technique et de l'idée de domination de la nature doit être comprise comme la multiplication des espaces, c'est-à-dire la transposition du donné dans l'espace de sa propre possibilité. Des représentants de l'« esprit technique » comme

Francis Bacon questionnent la dimension ludique de la nature elle-même, c'est-à-dire tous ces *excès d'espace* qui se manifestent dans les monstres, les animaux fantastiques et d'autres créatures miraculeuses<sup>20</sup>. L'espace regroupant ces « espaces de jeu » naturels et artificiels est le musée baroque, le cabinet des curiosités, l'encyclopédie et plus tard même l'exposition universelle, rassemblant à la fois les extravagances naturelles et les machineries et illusions humaines dans une collection contingente et a-temporelle, négligeant la verticalité de leur origine (les cabinets de curiosité ne sont après tout pas des archives) au profit de l'horizontalité de leur effet stimulateur pour l'imagination<sup>21</sup>.

Le *Spielraum* devient ici la spatialité de la créativité humaine, qui ne veut plus se contenter de mettre à distance la réalité dans l'*imitation*, mais qui tente de *créer* un monde, une seconde nature. Pour le dire simplement, on passe maintenant de l'espace du possible à la question de la possibilité de l'espace lui-même, qui se reflète dans cette nouvelle approche *technique* et *mécanique* du monde. Les considérations de Blumenberg renvoient manifestement à toute une anthropologie phénoménologique : le besoin et la volonté d'espace marquent le début de l'histoire humaine en tant qu'histoire de ses *actions à distance*, notamment dans la station debout qui n'implique pas seulement une vision, mais également une visibilité accrue (une dichotomie qui reste déterminante pour l'être humain), ou encore dans le développement de la pensée conceptuelle en tant qu'action d'un sujet absent sur le réel. Le *Spielraum*, outre d'être un concept méthodologique, est la spatialité propre au développement humain, il est la fissure dans la structure lisse du réel, l'espace de contingence dans lequel peut s'installer la pensée technique.

<sup>20</sup> Cf. BLUMENBERG, 2015, p. 236 : « Wo die Natur gleichsam spielt und wie im Irrtum die Norm der Gestaltung verfehlt, kann der Mensch geplante Veränderung erlernen ». Pour ce qui suit cf. BLUMENBERG, 2015, p. 235-237.

<sup>21</sup> La dimension ludique et la technique n'est pas seulement à l'œuvre dans le baroque, mais également dans les temps modernes, comme p.ex. dans l'invention de l'ascenseur qui était à la fois le résultat et la cause de la construction de gratte-ciels (ce qui est paradigmatique pour la *circularité* que doit prendre en compte l'histoire intellectuelle de la technique) : « Das Bedürfnis für den konstruktiven Fortschritt des Vertikalverkehrs und die Voraussetzung für dessen ökonomische Rentabilität konnte andererseits erst entstehen, wenn der Bau von Hochhäusern bereits akut geworden war, wenn es Hochhäuser *schon* gab, die es doch ohne die Voraussetzung nicht geben *konnte*. In solchen Fällen springt in der Technikgeschichte gelegentlich das reine *Luxus-* und *Spielbedürfnis* ein, der *appeal*-Charakter technischer Attraktionen etwa für den Fremdenverkehr, die z.B. in Hotels einen zumeist rein deklamatorischen Komfort anbieten können » (BLUMENBERG, 2015, p. 246).

La référence d'Agamben aux « dispositifs de pouvoir » (bien que ce concept ne fasse pas partie du lexique de Blumenberg, explicitement discret en matière de politique) peut également valoir pour une lecture spatiale de l'histoire telle qu'elle est esquissée ici. Cette histoire ne doit pas être conçue à la façon d'un bâtiment dont l'architecture reflèterait le devenir historique, elle n'est pas une métastatique d'espaces emboîtés. L'histoire est traversée de *mouvements* d'époques, comme l'annonce le concept de métacinétique. Cette dynamisation des espaces par des rapports de pouvoir est présente dans la notion blumenbergienne d'*absolutisme de la réalité*. En effet, les *marges*, les *Spielräume* et les techniques de contingentisation qui en émergent s'inscrivent dans une stratégie générale d'auto-affirmation (*Selbstbehauptung*) de l'humain contre l'instance qui s'oppose à lui de façon absolue, que ce soit la nature ambiante, une formation théorique, des instances religieuses ou encore un système politique<sup>22</sup>. Blumenberg a placé le concept d'auto-affirmation au centre de sa critique contre le théorème de la sécularisation, et la critique de la légitimité de la modernité que ce théorème implique, selon lequel les concepts philosophiques et politiques majeurs de la modernité ne seraient que des sécularisations de concepts chrétiens. L'auto-affirmation, argumente Blumenberg, est un « programme existentiel » (BLUMENBERG, 1999, p. 149) (*Daseinsprogramm*), c'est-à-dire une réaction à une situation historique précise de perte de l'ordre du donné<sup>23</sup>, qui concerne le *Dasein* humain et qui détermine les rapports de l'homme à la réalité. L'auto-affirmation est la réponse nécessaire à un *challenge* donné, à une oppression de l'espace « vital » humain, à une réduction dramatique de son horizon de possibilité et de ses *Spielräume*. L'auto-affirmation, pour le dire simplement, est le désir d'auto-conservation, augmenté de sa dimension historique. Bien qu'il s'agisse ici de l'élément « révolutionnaire » de sa philosophie, il serait tout à fait erroné de vouloir l'évènementialiser. En remplaçant l'irréversibilité des césures temporelles ou des événements historiques par

<sup>22</sup> Pour ce qui suit voir Blumenberg (1999, première et seconde partie).

<sup>23</sup> Cf. « Unter Selbsterhaltung versteht Blumenberg die Selbsterhaltung der Vernunft angesichts eines Ordnungsschwundes, den er mit Blick auf die europäische Geistesgeschichte diagnostiziert » (BUCH ; WEIDNER, 2014, p. 263).

des élargissements ou rétrécissements d'espace, l'historisme humaniste, annoncée dans la métaphorique spatiale du *Spielraum* ainsi que l'exigence d'une vision *contemporaine* des phénomènes historiques, est une historiographie discrète, fidèle à la réalité humaine qu'elle place au fondement de l'histoire.

C'est encore le cas pour le concept de *Zeitraum* (*espace de temps*), un enfant légitime de l'époque moderne qui annonce une nouvelle conception de la nature et de la structure de l'époque historique<sup>24</sup>. Il porte également en lui la tension entre catégorie méthodologique et réponse à un *besoin* humain — celui justement de pouvoir se comparer, et d'affirmer sa position à travers cette comparaison. Ce besoin devient manifeste dans la volonté des Modernes de se démarquer de l'époque ténébreuse du Moyen-Âge. Afin de pouvoir se comparer à l'époque précédente, les *points* sur la ligne du temps doivent être élargis en *espaces* historiques, en des entités temporelles plus ou moins identifiables et ainsi différenciables, introduisant par là le *comparatif* historique. Pourtant, cette rhétorique moderne de la *rupture qui fait époque* et du *Zeitraum* moderne absolument distinct de tous les autres (qui ne se comprenaient justement pas comme des espaces de temps) voile une peur plus profonde, à savoir le *horror vacui* historique : « Même le changement d'époque conçu comme la coupure la plus tranchée conserve une fonction de maintien de l'identité, en ceci que le changement qu'il doit autoriser n'est que le corrélat de la constance des exigences qu'il doit remplir » (BLUMENBERG, 1999, p. 527). Or, l'acteur historique ne peut jamais avoir une conscience de cette continuité puisque sa démarche, soumise à l'impératif de sa situation, à la simple nécessité d'*agir* hors de l'immédiateté et de l'incertitude du moment présente de la situation, doit nécessairement s'accompagner d'une rhétorique décisionniste de la rupture et du renouveau<sup>25</sup>. Ce n'est qu'au regard « distancié », déplacé du phénoménologue historique que se révèle le *cadre référentiel* à partir duquel peuvent être identifiés les nombreux tournants et ruptures dans l'histoire. En reprenant ici la première

<sup>24</sup> Cf. BLUMENBERG, 1999, quatrième partie, premier chapitre.

<sup>25</sup> Cf. « L'agir est la compensation de l'indétermination de l'être humaine, et la rhétorique est la fabrication harassante de ces concordances qui doivent prendre la place d'un fond 'substantiel' de régulations afin que l'action devienne possible » (BLUMENBERG, 2010a, p. 96).

analogie de l'expérience selon Kant et l'idée que « tout changement d'état des phénomènes n'est qu'un changement d'existence » (et non pas de substance), Blumenberg place la question de la réalité des époques à côté de celle de la possibilité de leur *expérience* – et marque une nouvelle fois sa redevance à la philosophie kantienne (cf. BLUMENBERG, 1999, p. 529).

## Conclusion

Il est important de comprendre que ce modèle fonctionnaliste du cadre référentiel avec ses nombreuses « extensions » et ses « rétrécissements » (BLUMENBERG, 1999, p. 530) (qui est donc essentiellement dynamique et non pas substantialiste) – outre de rendre compte du fait que *tout n'est pas possible à n'importe quel moment* et que certaines réponses historiques nécessitaient certaines questions, qu'aucun vide ne peut être accepté en histoire – n'est rien d'autre qu'un plaidoyer pour une compréhension *réaliste* des époques historiques. Ce tour de force, Blumenberg le réussit en déplaçant le regard phénoménologique de l'extérieur de l'espace historique vers l'intérieur des époques historiques – autrement dit : en faisant dépendre la réalité de l'époque historique du concept de réalité propre à chaque époque, d'un « système de base identique dans les nécessités d'expression et dans la conception que l'on a du monde et de soi » (BLUMENBERG, 1999, p. 533)<sup>26</sup>. Le changement dans ces concepts de réalité, autrement dit : l'expérience d'un changement des conditions d'expérience, serait alors la preuve pour la réalité des époques historiques, pour le fait qu'un *seuil d'époque* ait été franchi de façon irréversible. Quelque chose s'est passé, et cela se reflète dans une nécessité de penser différemment. Une époque historique n'est donc pas simplement un outil historique ou une phase isolée de façon aléatoire du flux historique. Elle se définit par ce qui, en

<sup>26</sup> Voir l'original allemand : « Deshalb ist die präparative Nachweisbarkeit eines identischen Grundsystems elementarer Aussagebedürfnisse, Welt- und Selbstansichten auf beiden Seiten der Schwelle eine der Voraussetzungen dafür, daß Deutlichkeit der Zuordnungen und damit der Differenzen erzielt werden kann » (BLUMENBERG, 1996, p. 545).

elle, est réel, possible et nécessaire, c'est-à-dire par ses propres conditions d'expérience, tout aussi contingentes que factices.

Nous avons vu que le concept (ou peut-être, eu égard à sa profondeur significative, la métaphore) de la métacinétique annonce un mouvement inhérent à la pensée de Blumenberg, traversant toute son œuvre des écrits de jeunesse jusqu'à la synthèse philosophique que marquent les *Wirklichkeiten* : celui d'une compréhension phénoménologique de l'histoire, qui privilégierait une compréhension *spatiale* à une compréhension *temporelle*. Une telle compréhension permettrait une prise de distance avec le schéma chronologique de l'histoire qui ne rend pas adéquatement compte de la contingence du moment présent et de la contemporanéité des moments passés, dont la conséquence pratique serait le respect devant la mémoire de *tous* les acteurs de l'histoire, tandis que sa conséquence théorique serait une plus grande *ouverture* par rapport aux phénomènes historiques, c'est-à-dire une attention accrue aux conditions de possibilité du changement et des mouvements historiques. La phénoménologie de l'histoire — en ce sens — n'est rien d'autre que l'histoire d'un *regard* : le regard de chaque époque historique sur elle-même, mais aussi le regard du phénoménologue sur ses propres outils et sur sa propre situation dans l'histoire. Ce regard ne peut pas être imposé au réel, mais il doit en émerger, s'aiguiser à partir lui, pour finalement se rendre compte que tout y était déjà.

## Références

AGAMBEN, G. *Profanations*. Paris : Rivages, 2006.

BLUMENBERG, H. *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*. Kiel, 1947.

BLUMENBERG, H. *Die ontologische Distanz : Eine Untersuchung zur Krisis der philosophischen Grundlagen der Neuzeit*. Kiel, 1950.

BLUMENBERG, H. *Matthäuspassion*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1988.



BLUMENBERG, H. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1996.

BLUMENBERG, H. *La légitimité des temps modernes*. Paris : Gallimard, 1999.

BLUMENBERG, H. *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

BLUMENBERG, H. *Zu den Sachen und zurück*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2002.

BLUMENBERG, H. *Paradigmes pour une métaphorologie*. Paris : Vrin, 2006.

BLUMENBERG, H. *L'imitation de la nature et autres essais esthétiques*, Paris : Hermann, 2010a.

BLUMENBERG, H. Pensivité. *Cahiers philosophiques*, n. 123, p. 83-87, 2010b.

BLUMENBERG, H. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Postface et appareil critique établi par A. Haverkamp. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2013.

BLUMENBERG, H. *Schriften zur Technik*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2015.

BUCH, R. ; WEIDNER, D. *Blumenberg lesen : Ein Glossar*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2014.

EISLER, R. *Kant-Lexikon*. Zürich ; New York: George Olmes Verlag, 1984.

HENRY, M. *L'essence de la manifestation*, Paris : PUF, 2011.

KANT, I. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Riga : Johann Friedrich Hartknoch, 1786.

LYOTARD, J.-F. *La phénoménologie*, Paris : PUF, 1954.

Reçu : 13/03/2015

Received: 03/13/2015

Approuvé : 28/04/2015

Approved: 04/28/2015





## **“El mundo” de lo más o menos insignificante: de la racionalidad de conceptos y metáforas en Hans Blumenberg**

*“The world” of what is relatively insignificant: On the rationality of  
concepts and metaphors in Hans Blumenberg*

**Pedro García-Durán\***

Universidad de Valencia, Valencia, España

---

### **Resumen**

La intención de este artículo es mostrar, a través de la reflexión de Hans Blumenberg sobre la metáfora y el concepto, la comprensión correspondiente de la razón implícita en ella. Una comprensión que la convertirá en, por así decirlo, una facultad de elaboración y construcción de significatividad. Para ello, describiré, en primer lugar, el origen de la metaforología como disciplina auxiliar de la historia conceptual en el contexto de las discusiones

---

\* PGD: doctor, e-mail: [trucoeso@hotmail.com](mailto:trucoeso@hotmail.com)

institucionales sobre la materia que tuvieron lugar en Alemania en los años cincuenta y sesenta. A continuación, trataré de dar cuenta de los motivos de su transformación en teoría de la inconceptuabilidad y de su alejamiento de la disciplina en cuyo seno se originó. Un alejamiento acaecido en la década de los setenta y en el que se hará evidente el alcance completo de la disciplina recién fundada. A través de la descripción de este decurso se pueden comprender las verdaderas implicaciones filosóficas de la metáfora en la obra de Hans Blumenberg, tanto en su dimensión histórica como en la antropológica. Intentaremos, por último, hacer visibles los rendimientos de la racionalidad implícitos mediante la comparación de la forma de operar de metáforas y conceptos ilustrada con algunos pasajes de la obra póstuma del autor de Lübeck *Theorie der Unbegrifflichkeit*. En última instancia, esto nos permitirá comprender como la reivindicación filosófica de la metáfora y del mito aparejada a ella no se hará aquí en nombre de una impugnación de la racionalidad, sino desde una consideración desencantada de lo que ésta significa y de lo que puede aportar.

**Palabras Clave:** *Metáfora. Concepto. Mito. Razón.*

### **Abstract**

*The following paper intends to show Blumenberg's comprehension of human reason according to his considerations on metaphor and concept. A conception that turns it into a capacity for the development and construction of meaning. The paper begins with the description of the origins of metaphorology in the german institutional debates of the fifties and sixties as an ancillary science for the Conceptual History. Then, it tries to explain the reasons that made metaphorology become a "theory of the inconceptuability" and that estranged it from the discipline within which it was created. An estrangement that took place in the seventies and that clarifies the full scope of the newly created metaphorological study. Through the description of this display, the philosophical consequences of metaphorological thinking in Hans Blumenberg's work, both historical and anthropological, can be drawn. The paper finally exposes the rationality's performances that can be traced in the comparison between concepts and metaphors according to Blumenberg's posthumous book *Theorie der Unbegrifflichkeit*. As will be shown, Blumenberg's philosophical vindication of metaphor and myth is not held against rationality but on behalf of a disenchanting consideration of what reason means and of what it is able to do.*

**Keywords:** *Metaphor. Concept. Myth. Reason.*

## Introducción

"Una comparación entre las capacidades operativas de concepto y metáfora nos conduce a considerar ambas en sus hipérboles. El concepto acaba en mística, la metáfora en mito."  
(BLUMENBERG, 2007, p. 75)

A día de hoy podemos corroborar que, desde el final de la II Guerra Mundial, la historia conceptual se ha convertido en uno de los terrenos de investigación más fructíferos tanto en Alemania como en el resto de Europa. Poco después de la contienda, comenzaron a proliferar en la República Federal publicaciones y foros institucionales que centraban sus debates en torno a esta disciplina de nuevo cuño, instituciones que acabarían dando lugar a los diversos diccionarios y obras histórico-conceptuales que hoy conocemos. No obstante, y a pesar del vigor que mantiene aún en nuestros días, podría decirse que su praxis se ha desarrollado de forma más o menos ciega, es decir, sin desplegar la correspondiente teoría del concepto que fundamente filosóficamente su objeto. Más evidente aún era esta carencia en la primera época con la notable excepción de la que aquí nos ocuparemos. Puede decirse que la metaforología de Hans Blumenberg fue en su día "[...] la única aportación programática [...] que apuntaba hacia un nivel general y fundamental para el trabajo de la historia conceptual" (KRANZ, 2012, p. 166) y aún permanece como una de las más relevantes. Esbozada en el artículo "*Licht als Metapher der Wahrheit*" y presentada al público por vez primera en 1958 en la Comisión Senatorial para la Historia Conceptual de la Deutsches Forschungsgemeinschaft como unas breves *Tesis para una metaforología*, la propuesta del hanseático cristaliza, dos años después, en los célebres *Paradigmas para una metaforología* publicados como número especial del órgano más relevante de la historia conceptual alemana: el *Archiv für Begriffsgeschichte*.

La primera metaforología de Hans Blumenberg no es, no obstante, un intento explícito de dar respuesta a los problemas operativos del concepto. Quien se acerque a ella debe entenderla como lo que dice ser:

una herramienta auxiliar para la historia conceptual cuya relación “[...] se ajusta al tipo de la servidumbre” (BLUMENBERG, 2003a [1960], p. 47), un útil destinado a dotar a los conceptos que estudia de una comprensión más completa de los horizontes históricos en los que se insertan y de su dinámica temporal. Sin embargo, lo verdaderamente sorprendente en ella es que esto deba hacerse recurriendo a un elemento como la metáfora que la tradición consideraría espurio en el discurso racional. A través del estudio de su interacción con el concepto, la metaforología radicalizará la historicidad de éste que muchos de los desarrollos histórico- conceptuales habrían desatendido o, incluso, menospreciado. No obstante, esta caracterización es válida, sobre todo, para la primera etapa de la metaforología. A partir de los años setenta, Blumenberg la desvinculará de la historia conceptual adscribiéndola a una teoría de la inconceptuabilidad de más largo alcance. Este paso, de difícil comprensión, comienza a verse en su polémica de 1971 con Joachim Ritter, expresada en el artículo “*Beobachtungen an Metaphern*”, y se hace evidente en el epílogo al libro de 1979 *Naufragio con espectador* titulado “Aproximación a una teoría de la inconceptuabilidad”. Un cambio que será el resultado de la toma de conciencia, por parte del autor, de que la metáfora, y no el concepto, le permitía cumplimentar las expectativas más profundas de su pensamiento. En concreto, el filósofo de Lübeck se cerciora de que “[...] el devenir histórico del ser humano puede describirse mediante la historia de sus metáforas antes que a través de la de sus definiciones lógicas” (HERNÁNDEZ, 2009, p. 312).

En este giro se hará visible algo más profundo que tan sólo se explicita en las últimas obras de Blumenberg. Nos referimos al anclaje de estos “casos” de lo inconceptuable, entre los que se hallaría la metáfora, en la estructura de la conciencia humana. Lo que la introducción de la metáfora, ya en su imbricación original con el concepto, conllevaría sería una revisión de los rendimientos que tradicionalmente se habrían asignado a esta facultad, la exigencia de “[...] pensar de nuevo a fondo la relación entre fantasía y *logos*” (BLUMENBERG, 2003a [1979], p. 45). La recuperación de componentes ajenos al lenguaje de la filosofía, entre los que también encontraremos al mito que será para Blumenberg un “[...] trabajo, de muchos quilates, del *logos*” (BLUMENBERG, 2003b [1960], p. 20), no se hará aquí en nombre de una impugnación de lo racional,

sino desde una consideración desencantada de lo que esto significa y puede aportar. Mito y metáfora se convierten en herramientas de una razón que ya no confía en su transparencia pero que, no por ello, se resigna a deshacerse de su tarea omnicomprendiva aun cuando no quepa esperar su conclusión. Ésta es la dimensión a la que se dirige este texto. En él trataré de mostrar, mediante la reflexión blumenberguiana sobre la metáfora y el concepto, la comprensión correlativa de la razón como, por así decirlo, una facultad de elaboración y construcción de significatividad.

### La complementariedad de metáfora y concepto

La metaforología blumenberguiana debe ser entendida en su origen a través de su relación con la historia conceptual ya que "[...] depende de la oposición entre metáfora y concepto y permanece anclada en ella" (STOELLGER, 2009, p. 214). Me parece un error, por tanto, comprenderla como una contrapropuesta a la nueva historia conceptual de la posguerra acaudillada por Gadamer, Rothacker y Ritter<sup>1</sup>. Ésta fue la trinidad que lideraría la pujante disciplina en aquel entonces. El primero fue presidente de la Comisión de la DFG, el segundo fundaría la Academia de Ciencias y Literatura de Maguncia que acogería en su seno el *Archiv* y el último sería el editor del *Historisches Wörterbuch der Philosophie* que, en los años setenta, trataría de concretar filosóficamente las aportaciones de la historia conceptual alemana. Sin embargo, a pesar de coincidir en estos foros, es notorio que los planteamientos de base y las intenciones de este triunvirato distaban mucho de ser coincidentes. Mientras que Gadamer generó pocas aportaciones a la historia conceptual, convirtiendo las sesiones de la Comisión en su "festival" privado (cf. KRANZ, 2012, p. 163), Ritter y Rothacker fueron

---

<sup>1</sup> No comparto, pues, la lectura que hace Anselm Haverkamp para quien la metaforología surgiría "en los años 50 en contra de la historia conceptual, y esto significa a contrapelo de la historia conceptual pensada por Joachim Ritter con ayuda de Erich Rothacker y Hans-Georg Gadamer en el monumento de compensación de la posguerra del *Diccionario histórico* [de la filosofía]", una contraposición que tendría como resultado el hecho de que "la metaforología habría no sólo minado esta empresa..., sino que la habría liquidado en su conjunto en la forma en que estaba planeada" (HAVERKAMP, 2009, p. 239).

más activos y rigurosos concretando los hitos editoriales más relevantes que daría la disciplina.

En esa constelación en la que se forjará la primera metaforología, Blumenberg no se opondrá a la historia conceptual en sí, sino que representará dentro de ella una posición que se quería más cercana a Rothacker que la de Ritter<sup>2</sup>. Esto se hará patente con la exclusión explícita de las metáforas del diccionario ritteriano en los años setenta. Una exclusión que Blumenberg no cuestionará, aunque aprovechará las alusiones del editor en el prólogo para responder criticando la naturaleza de un proyecto demasiado afín, según el hanseático y a pesar de las intenciones de su editor, a una comprensión del concepto anquilosada y deudora del viejo diccionario filosófico de Eisler que pretendía superar. La perspectiva de los autores del diccionario tendería a abordar los conceptos como si “[...] hubiesen alcanzado su determinación clara y unívoca”, produciendo desarrollos que “[...] apenas logran deshacerse de su inconfesada querencia por el ideal cartesiano y sus consecuencias” (BLUMENBERG, 1971, p. 163), una comprensión cartesiana contra la cual se dirigía la metaforología casi desde su primera línea. La apelación a la metáfora no pretendía, en este marco, otra cosa que dinamizar la comprensión del concepto para aprehender su variabilidad histórica. Sin embargo, con esto no se buscaba impugnar los métodos de la *Begriffsgeschichte* en bloque, sino precisar la idea de su objeto. *Tesis para una metaforología*, primer rudimento de los *Paradigmas*, fue, como decíamos, probablemente el único documento que se presentó en sus sesiones incitando a la discusión sobre el tema de estudio. Planteaba, sin embargo, sus limitaciones más que otra cosa; pero también señalaba que, sin ellas, no existiría lugar alguno para la historia conceptual.

La pervivencia de la metáfora en el discurso filosófico será el punto de partida de las *Tesis* y de los *Paradigmas* y responderá, en el planteamiento de Blumenberg, a la incapacidad del concepto de dar cuenta del conjunto de la realidad. Sin embargo, de no haber existido

<sup>2</sup> La relación de Blumenberg con la historia conceptual se puede entender desde la disputa surgida desde la diferente impronta que Rothacker dejaría en Blumenberg y Ritter respectivamente. Como señala el profesor Maximiliano Hernández, su oposición se puede entender en torno a dos comprensiones de la historia conceptual opuestas; sea “desde la ‘hermenéutica’ como renovada *philosophia perennis* o bien desde el ‘historicismo’” (HERNÁNDEZ, 2009, p. 284-285).



límites para su capacidad de absorción, éste no sólo habría suprimido la metáfora del lenguaje filosófico, sino que habría dado con una terminología definitiva; algo tras lo cual "[...] la filosofía tendría al tiempo que perder todo interés justificable por estudiar la *historia* de sus conceptos" (BLUMENBERG, 2003a [1960], p. 43). Éste era, para Blumenberg, el resultado del antedicho ideal cartesiano de racionalización total que caracterizase la modernidad y que había fracasado con ella. En la medida en que los conceptos pudiesen fijarse y no sufriesen variaciones de contenido en su decurso histórico, sólo podían conllevar un progresivo acercamiento al conjunto de realidades a las que se referían, un acercamiento que tenía que deberse a una correspondencia indemostrable entre el orden lógico y el orden ontológico. Pero el fracaso del cierre conceptual no se probaba mostrando únicamente la mera persistencia de metáforas que, en muchos casos, podrían no representar sino estadios previos a su conceptualización definitiva. La metáfora debería desempeñar un papel más determinante, llevar a cabo alguna función que pudiese justificar su necesidad. Esto se verá a través de la existencia de metáforas "[...] que no se pueden conducir a lo propio, a la logicidad" (BLUMENBERG, 2003a [1960], p. 44). Serán las llamadas "metáforas absolutas", soluciones para cuestiones filosóficas extremadamente abstractas y generales. Entre ellas no sólo se hallarán las metáforas de la "verdad", objeto prioritario de la primera metaforología, sino también usos traslaticios referentes a nociones como "mundo", "existencia", "vida", "estado", etcétera. En este sentido, las metáforas absolutas tendrán un mayor valor histórico que los conceptos al articular en su interior comprensiones complejas de la realidad:

Que se dé a esas metáforas el nombre de absolutas sólo significa que muestran su resistencia a la pretensión terminológica, que no se pueden resolver en conceptualidad, no que una metáfora no pueda ser sustituida o reemplazada por otra, o bien corregida por otra más precisa. De ahí que también las metáforas absolutas tengan *historia*. Tienen historia en un sentido mucho más radical que los conceptos, pues el cambio histórico de una metáfora pone en primer plano la metacinética de los horizontes históricos de sentido y de las formas de

mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones (BLUMENBERG, 2003a [1960], p. 47).

Para un método historiográfico como el que se proponía en la primera metaforología la constatación de la existencia de esas “metáforas absolutas” podría ser suficiente para acometer su estudio. No obstante, con ello no se aclararía exactamente qué carencia suplían, qué espacio, más allá del alcance del concepto, ocupaban. Esto implica una explicación de mayor calado que aborde la forma en que se constituye el discurso teórico. Blumenberg no acomete aquí esta tarea de forma explícita, pero sí señala, ya en los *Paradigmas*, el lugar que la metáfora ocupa en la génesis de sentido. Blumenberg lo hace recurriendo a Kant y localizando el lugar de lo traslaticio en su estructura de la razón pura. En el párrafo 59 de la *Crítica del juicio* se da una descripción del concepto de símbolo que Blumenberg asimila a su idea de metáfora. Su valor cognoscitivo estriba en servir de elemento que dota de materialidad a las ideas de la razón pura de las cuales “[...] ninguna intuición sensible puede darse” (KANT, 1997, p. 317). El procedimiento simbólico consistirá en “[...] el transporte de la reflexión sobre un objeto de la intuición, a otro concepto totalmente distinto, al cual quizá no pueda jamás corresponder directamente una intuición” (KANT, 1997, p. 319). En definitiva, la cuestión central que sustentaría la metaforología era la necesidad de completar intuitivamente ideas que, dentro del sistema kantiano de la razón pura, habrían quedado vacías de intuiciones. En tanto, en el caso de los conceptos eminentemente abstractos de la metafísica, estas intuiciones no pueden emanar ya de fuente alguna, deberán ser complementados con, por así decirlo, “intuiciones prestadas” que permitan hacerlos operativos. En esta clave debe entenderse la frase que cierra el libro: “A menudo, la metafísica se nos mostró como metafórica tomada al pie de la letra; la desaparición de la metafísica llama de nuevo a la metafórica a ocupar su lugar” (BLUMENBERG, 2003a [1960], p. 257). El magnífico ejemplo que Blumenberg extrae de Kant, “[...] entre un estado despótico y un molinillo no hay ningún parecido, pero sí lo hay en la regla de reflexionar sobre ambos y sobre

su causalidad" (BLUMENBERG, 2003a [1960], p. 46-47), resume bien la orientación a la que nos referimos: un concepto con un alto grado de abstracción, "estado", debe autoconcebirse mediante una imagen familiar que oriente su operatividad.

Es, por tanto, a través de Kant que podemos comprender tanto la noción de concepto como la de metáfora que Blumenberg hace valer en su obra temprana. Para él, el concepto propiamente dicho "[...] se pondera mediante la definición y la intuición plena" (BLUMENBERG, 2001 [1957], p. 139); una exigencia que apenas cumplirían los conceptos de las ciencias naturales y que excluye a la mayoría de los filosóficos que, en terminología kantiana, corresponderían a "ideas de la razón pura" y serían el objeto principal de la historia conceptual. De ese modo, podemos comprender la función que se le asigna a la metafórica que Blumenberg describe a menudo recurriendo a la comparación con la noción de "imagen". La metáfora permitiría la articulación imaginativa del horizonte de sentido previa a su despliegue en conceptos particulares, una intuición que agradecerá a Rothacker que fue quien le mostró como "[...] al hegeliano 'trabajo del concepto' precede un 'trabajo de la imagen' no menos necesario y fatigoso" (BLUMENBERG, 1966, p. 72). Este trabajo de la imagen será el obrar humano sobre el poso móvil de intuiciones primarias que permitirá hacer operativos conceptos que no se remiten propiamente a una realidad particular, sino que apuntan a lo general. Así pues, si bien ya en la primera metaforología se intuye la preponderancia de la metáfora sobre el concepto, no existe oposición alguna entre ellas sino una relación de complementariedad. No es de extrañar, pues, que su propuesta evidencie en la forma de exposición la posición de servidumbre respecto a la historia conceptual que asumía. *Paradigmas* tiene por hilo conductor un concepto sumamente abstracto como el de verdad en torno al cual se desgrana una serie de usos metafóricos tradicionales del lenguaje filosófico. Esta interacción, además de ofrecer posibles modelos de "declinación" para una praxis metaforológica, permite comprender la articulación de la metacínética histórica del concepto que le ocupa. Cualquier oposición entre concepto y metáfora es, pues, trivial.

## La inconceptuabilidad y la antropologización de la metáfora

Siempre se ha considerado *Beobachtungen an Metaphern* como el punto final de la relación entre Blumenberg y la historia conceptual. Es cierto que la crítica al diccionario ritteriano que contiene el artículo y su dimisión, tres años más tarde, de la Academia de Maguncia, pondrá fin a la influencia de Blumenberg en los contextos académicos de esa disciplina. No se puede decir, pese a todo, que este divorcio se debiese únicamente a la polémica mantenida con Ritter ya que, en realidad, la *Begriffsgeschichte* nunca fue una preocupación central para el hanseático, sino que más bien la empleó episódicamente como una herramienta para su estudio histórico. Su metaforología no culminó en un diccionario de metáforas, ni contribuyó a ninguno de los glosarios terminológicos que emergerían de ese entorno. Si en algún momento el hanseático se acercó a la historia conceptual, no fue sino por su preocupación por la génesis de los conceptos y su empleo en el lenguaje filosófico moderno.

Así pues, sólo desde premisas internas a la metaforología blumenberguiana podemos comprender plenamente su distanciamiento de la historia conceptual y su conversión en teoría de la inconceptuabilidad. Como se puede colegir de lo antedicho, ésta había intuido lo que había más allá de sus límites desde un primer momento. Pero si, en primera instancia, se limitó a la génesis de lo conceptual y a sus cambios de significado, la función de la metáfora como elemento integrador de los horizontes históricos de sentido acabará haciéndola mucho más valiosa por sí misma. Podríamos decir que esta transformación parte de una interpretación de la metáfora que se centra en su carácter preconceptual (*Vorgreifen*) y conduce, finalmente, al estudio de los rasgos de fondo de la existencia que le dan forma, lo que propiamente no puede conceptualizarse (*Unbegreifen*). Un cambio de perspectiva que se concretará así en el anexo a *Naufragio con espectador*:

La metafórica no se considera ya prioritariamente como esfera rectora de concepciones teóricas aún provisionales, como ámbito preliminar a la formación de conceptos, como recurso en la situación de un lenguaje

teórico aún sin consolidar. Al contrario, se considera una modalidad auténtica de comprensión de conexiones que no puede circunscribirse al limitado núcleo de la metáfora absoluta. Incluso ésta se definía ante todo por su no disponibilidad a "ser sustituida por predicados reales" en el mismo plano del lenguaje. Podría decirse que se ha invertido la dirección de la mirada: ésta no puede referirse ya ante todo a la constitución de lo conceptuable sino además a las conexiones hacia atrás con el mundo de la vida, en cuanto sostén motivacional constante de toda teoría (BLUMENBERG, 1995 [1979], p. 97-98)

Desde la perspectiva descrita se apunta a la dimensión genética última. La teoría de la inconceptuabilidad autonomiza la metáfora que ya "[...] no puede comprenderse sólo por la insuficiencia del concepto" (BLUMENBERG, 1995 [1979], p. 98), sino que responde al "[...] inventario de un *Lebenswelt* en el que tienen 'significaciones' no sólo las palabras y los signos sino las cosas mismas" (BLUMENBERG, 1995 [1979], p. 100). Aquí la dimensión intuitiva que caracterizaba la metáfora alcanza su nivel más profundo, el suelo básico, cerrado y autorreferencial de la cotidianidad para el que Husserl acuñase el concepto de "mundo de la vida". Al redirigir la mirada desde el lenguaje teórico ya constituido al "instrumental constructivo" (BLUMENBERG, 1971, p. 164) de significado en esta instancia originaria, Blumenberg pretendía alcanzar aquello que rodeaba el lenguaje conceptual, la red de lo emocional, las expectativas y anhelos, en resumen, lo inconceptuable cuyas tensiones eran el factor que daría su estructura a la cultura y que conformaría el motor de la sucesión histórica. Este rasgo es el que se indica, por ejemplo, en *Naufragio con espectador* refiriéndose a una metáfora de gran importancia para nuestro autor:

Precisamente el 'libro de la naturaleza' no es sólo un objeto de documentaciones de la tónica. Es también una orientación para la demanda de retorno del estatus fáctico de la actitud teórica frente a las donaciones de sentido del mundo que están en su base (BLUMENBERG, 1995 [1979], p. 102).

La metáfora no da ya sólo la imagen al concepto carente de intuición, sino que dibuja un contorno de significación para aquello que

queda más allá de ello<sup>3</sup> y, a su vez, permite comprender el retorno emotivo de los resultados de esas construcciones al mundo de la vida.

Es aquí donde la metáfora muestra su verdadera dimensión para la que ya no basta con situarla en la estructura prestada de la razón pura kantiana. Algo debe fundamentar la capacidad que esta figura retórica parece tener para recoger la dimensión extrarracional que sustentaría todo esfuerzo espiritual, algo cuya base no esté en una razón trascendental, sino en la estructura concreta de lo humano. No es casual, pues, que en un texto publicado el mismo año que los *Beobachtungen*, “[u]na aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, la metáfora deje de ser un elemento entre otros para convertirse en el rasgo fundamental de la relación del ser humano con el mundo derivado de su condición antropológica de “ser carencial”:

La carencia humana de disposiciones específicas necesarias para un comportamiento reactivo frente a la realidad, en definitiva, su pobreza instintiva, representa el punto de partida para la cuestión antropológica central, a saber, cómo ese ser, pese a su falta de disposición biológica, es capaz de existir. La respuesta se puede resumir en la siguiente fórmula: no entablando relaciones inmediatas con esa realidad. La relación del hombre con la realidad es indirecta, complicada, aplazada, selectiva y, ante todo, “metafórica” (BLUMENBERG, 1999 [1971], p. 125).

Desde estas premisas, el cierre conceptual, basado en la ponderación plena mediante la intuición directa de la realidad, se desvela como una quimera antinatural, un deseo imposible para un ser cuyo distintivo es una necesidad de mediación para la que habría erigido la monumental red de significados e instituciones que llamamos cultura. En ello, la metáfora juega, como hemos visto, un papel central, aportando orientaciones necesarias en un terreno en el que éstas no vienen por sí mismas. Pero, ¿no supone esto una derrota de la racionalidad? ¿No debe colegirse de ello que las prerrogativas que se había atribuido la razón eran incapaces de cumplimentarse y que, por ello, mejor sería

<sup>3</sup> Como señala Blumenberg (1995 [1979], p. 112): “La inconceptuabilidad quiere más que la ‘forma’ [Form] de procesos o estados, quiere su ‘figura’ [Gestalt]”. Matizando la metáfora de la imagen (*Bild*) que había empleado anteriormente.

renunciar a ella? Ésa era la conclusión a la que, por ejemplo, había llegado Nietzsche desde la constatación del olvidado origen metafórico de los conceptos: ¿No era, al fin y al cabo, la historia del conocimiento, la historia de un engaño, el relato del "[...] minuto más altanero y falaz de la historia universal" (NIETZSCHE, 1996, p. 17)?

### **Lo que queríamos y lo que podíamos saber**

La respuesta a la pregunta que dejábamos abierta dependería, en definitiva, de mostrar la necesidad de esta red de mediaciones culturales para el ser humano. Blumenberg hará central en su obra tardía la pregunta ¿Qué es lo que queríamos saber?, a la que complementará con el primer interrogante kantiano: ¿qué podemos saber? Para ambas cuestiones se pueden extraer respuestas a través de la metaforología. El grado de decepción con la cultura moderna, que podía verse reflejado de forma paradigmática en el citado Nietzsche y del que se harían eco toda una retahíla de críticos culturales de la más diversa ralea, tomaba la época como algo falaz, engañoso, basado en verdades ilusorias, consagradas pero carentes de fundamento, cuya elección no podía responder a criterio racional alguno. La clase de verificación que, según Blumenberg, requerirá la metafórica tampoco parece permitir una determinación filosófica previa ni su producción racional consciente. Las metáforas están ahí, como instituciones preparadas para su uso, pero el origen de los elementos que las hacen operativas en el magma preconceptual del mundo de la vida excede las competencias de lo filosófico. En este sentido, la metaforología sólo puede, legítimamente, convertirse en un medio para el análisis de su empleo. Sin embargo, a través de él, se puede alcanzar a comprender que no suponen un engaño, sino que son una elaboración necesaria de la conciencia humana:

Parece plausible la objeción de que la metaforología, y más aún la teoría de la inconceptuabilidad, tendría que ver con decisiones irracionales que reducen al hombre al asno de Buridán. Pero aunque así fuera, no sería ella la que genera sino la que describe esta situación. Pero como esto

se remonta a su génesis y la analiza por referencia a un estado de necesidad, se produce un efecto que desearía denominar racionalización de la carencia. Consiste en completar la consideración de aquello que deberíamos hacer como cumplimiento de la intencionalidad de la conciencia, con la consideración, más antropológica, de aquello que estamos en condiciones de hacer respecto a todo cumplimiento. (BLUMENBERG, 1995 [1979], p. 111-112).

Aquí se expresa la interrelación entre las dos preguntas que señalábamos y que se reflejará en la metaforología desde dos perspectivas. Por una parte, lo que queríamos saber se concreta en el análisis de las metáforas que han articulado dicho deseo. Dirimirlo será una de las tareas principales de la teoría de la inconceptuabilidad como se verá en los paradigmas sugeridos en *Beobachtungen* que, junto a alguno más, conformarían un inconcluso proyecto de colección de obras metaforológicas para la editorial Suhrkamp<sup>4</sup>. Por poner un ejemplo: En *La legibilidad de la modernidad* se lleva a cabo un análisis de la metafórica del libro de la naturaleza que, como metáfora para “la totalidad de lo experimentable”, permite comprender las expectativas puestas en sus rendimientos y los motivos de la decepción que ha causado. En tanto que metáfora recurrente en la comprensión del mundo entendido como conjunto de las realidades a las que la teoría se dirige, la metáfora del libro de la naturaleza permite ilustrar las respuestas a la pregunta “¿cuál era el mundo que uno creyó poder tener?” (BLUMENBERG, 2000 [1981], p. 12). Sólo mediante la respuesta a la pregunta por las expectativas depositadas en esa integración podría medirse una “[...] decepción en la que nadie es capaz de decir cuáles fueron las expectativas que fueron defraudadas” (BLUMENBERG, 2000 [1981], p. 11). La metaforología permite, pues, mediante la pregunta por nuestros deseos de conocimiento, comprender el presente y tomar una posición

---

<sup>4</sup> Recientemente se ha publicado un volumen que recoge los amplios fragmentos que Blumenberg escribiera sobre la metafórica de las fuentes y los icebergs que ya se apuntaban en *Beobachtungen*, junto a ellas se ha publicado el paradigma de las corrientes. Blumenberg había ideado una serie de libros anuales bajo el título conjunto de *Metaphorologie* para la editorial Suhrkamp, a los cuales pertenecerían estos fragmentos, en los que se estudiaría la historia de una metáfora. Sólo llegaron a publicarse dos: *La legibilidad del mundo y Naufragio con espectador* (KRUSCHE; VON BÜLOW, 2012, p. 283ss.).



acerca del malestar con la cultura que Blumenberg verá como uno de los rasgos característicos de nuestro tiempo.

Por otra parte, la segunda pregunta, ¿qué podemos saber?, no recibe una respuesta explícita en los análisis metaforológicos ya que excede sus competencias. El terreno de acción de este método es la historiografía, sin embargo, este nivel aparece en Blumenberg coordinado o, incluso, sustentado en conclusiones antropológicas. En este sentido, se puede mostrar la respuesta a esta pregunta mediante una exégesis de la dimensión antropológica de la metáfora. Porque, ¿qué implica que nuestra relación con la realidad se conforme de manera traslaticia? Significa que se hace, en primer lugar, de forma contraria al *modus operandi* de lo conceptual. Para Blumenberg, el concepto es resultado del rasgo antropológico fundamental de la *actio per distans*, la capacidad humana no sólo de actuar alejado del objeto de su acción, sino también de operar en su ausencia. Ésta es la ganancia del concepto que debió mostrarse muy pronto como un logro especialmente práctico, ya para un mundo de cazadores prehistóricos, dado que abre la posibilidad de programar las acciones por anticipado (Cf. BLUMENBERG, 2007, p. 9ss.). Su valor fundamental estriba, sin embargo, en su capacidad de ponderación directa con la intuición que se hace patente en su relación con la negación. La capacidad del concepto de actuar en ausencia del objeto lo convierte en el terreno de la posibilidad en el que el ser humano es capaz de figurarse acciones y estados de cosas más allá de su concreción real. Pero es la capacidad de admitir la negación lo que permite "[...] la decisión de la realidad sobre la conciencia de posibilidad" (BLUMENBERG, 2007, p. 76). Éste es el grado de realismo que tradicionalmente suele atribuirse al concepto y que lo ha hecho plenamente operativo. Pero, ¿qué sucede si lo conducimos a la hipérbole a la que se aludía en la cita con la que se abría el texto?, ¿qué significaría un conocimiento plenamente conceptual? Aquí se abren dos opciones, o bien se convierte en un conocimiento metafórico, que hace valer el discurso traslaticio para dar contenido y validez a sus conceptos, o bien sucede lo contrario ya que, como indica Blumenberg: "El grado más alto de abstracción se alcanzará en relación con la negación. De ello son ejemplo los conceptos

de la teología negativa, la introducción del concepto de *nihil* en la metafísica y, sobre todo, la mística” (BLUMENBERG, 2007, p. 77). Lo que esta exageración del empleo de la negación conlleva no es sólo una renuncia sino también una denuncia de la realidad que privaría de libertad y valor al concepto como órgano de posibilidades. Liberar del todo sus posibilidades, por el contrario, sólo puede pasar por conceptos que, de entrada, renuncien a toda ponderación con la realidad.

¿Qué sucede si, por el contrario, se acepta el carácter metafórico del conocimiento conceptual? La conciencia de esta condición del saber implica la aceptación de su carácter relativo. La metáfora no es el terreno libre de las posibilidades, sino una creación, por así decirlo, del mundo de la vida que permite articular los anhelos y significados que de él emergen. La metafórica “[...] no conoce la negación, sería, pues, sólo en las afirmaciones conceptuales contra el contexto de la metafórica donde una metáfora se haga incompatible con otra, donde se produzcan interferencias entre ellas, etcétera” (BLUMENBERG, 2007, p. 76), conoce, si acaso, desplazamientos, reocupaciones. Su función no es actuar en ausencia de su contenido, sino conformar una matriz en la que el saber adquiera significado, contribuir a la consolidación de un concepto de realidad dentro del cual pueda vivir el ser humano. Su vigencia será mayor cuanto más capaz se muestre de vertebrar estas comprensiones. Pero esto no implica, en este caso, resignarse ante el engaño ya que, por una parte, el empleo del discurso traslaticio surgía de una necesidad antropológica y porque, por otra, el uso de las metáforas no es arbitrario, sino que responde a un particular tipo de “realismo”, una “lógica de la fantasía” (BLUMENBERG, 2003a [1960], p. 42), como dijese Blumenberg parafraseando a Vico. El hanseático llamaría la atención sobre este particular realismo en *Paradigmas*, afirmando que “[...] en la formación de la vida histórica, el realismo de las metáforas es un factor de primer orden” (BLUMENBERG, 2003a [1960], p. 212). Este realismo no depende de la verificación intuitiva directa, sino de su retorno al mundo de la vida, “un mundo de recusación” (BLUMENBERG, 1971,

p. 170), donde se mide el éxito de la metáfora a la hora de cumplir con las expectativas y anhelos depositados en ella.

Pero, ¿qué significa que la metáfora acabe en mito? Esta analogía se funda en su carácter común de "casos" de lo inconceptuable, elementos de significado en los que sedimentan anhelos, cuestiones e inquietudes profundas del ser humano. No obstante no deben pasarse por alto sus diferencias. Mientras la metáfora proporcionaba una estructura intuitiva que permitiese responder a las cuestiones y dar sentido a la acción, el mito es una narración que tiene un origen y una historia que se puede reconstruir. Surge de la necesidad del ser humano de dar cuenta de una realidad hostil, de distanciar el "absolutismo de la realidad" mediante narraciones que explicasen de alguna forma los eventos que tenían lugar en ellas. Así, los mitos habrían sido narrados y seleccionados durante milenios hasta cristalizar en la red de mitologías concretas cuyos relatos se convertirían en referentes culturales siempre dispuestos a ser retomados. Para este proceso, y al igual que lo hiciese con la metáfora, Blumenberg tomará prestada la noción hegeliana de "trabajo del concepto". Habría un trabajo histórico del mito que consistiría en la reelaboración de las preguntas que quedaban contenidas en él. Así, por ejemplo, "la historia de Prometeo no responde a ninguna pregunta acerca del hombre, pero parece contener todas las preguntas que podrían plantearse sobre él" (BLUMENBERG, 2004 [1971], p. 56); sirve, pues, para abrir, una y otra vez, un campo en el que se pueda reflexionar sobre ellas. Se puede decir, por consiguiente, que la diferencia entre metáfora y mito estriba en su función: mientras la primera provee marcos teóricos y prácticos en los que actuar con sentido, la segunda intercepta las inquietudes más profundas de la existencia humana abriendo un terreno para que el hombre pueda continuar con su vida asumiéndolas, es, en ese sentido, el punto opuesto de la mística, la consagración del mundo que limita el espacio para su ulterior cuestionamiento. Una clausura tan injustificada, tal vez, como la que promete una plenitud mística pero que, lejos de dejarse caer en la parálisis de la negación absoluta, deja abierto un terreno para la elaboración.

## Consideraciones finales

Lo que he querido mostrar a través de esta reconstrucción descriptiva es que la apuesta de Blumenberg por la metaforología no es una renuncia a la racionalidad, ni una crítica del concepto. Tampoco es el abandono del ideal crítico de la filosofía en una capitulación ante lo mítico ya que, a pesar de partir de este proceder impuro de la conciencia, se mantiene viva la exigencia de desmontar los sobreentendidos y, por tanto, se debe poner en cuestión y calibrar el valor de metáforas y mitos allá donde los detecte. Lo que la metaforología nos permite ver, desde una lectura como la que he intentado llevar a cabo, es la conformación del terreno de acción de lo humano. Entre el anhelo desmedido de cierres conceptuales claros y distintos y la mirada embelesada por el “abismo” de la nada sobre la que nos sostenemos, existe el mundo y a él se debe el pensamiento filosófico, en él adquiere su validez el concepto en tanto instrumento de la razón. Constatar que este espacio no puede ser abierto si no es mediante una tarea humana de construir significado que emplea mitos y metáforas, no es más que el resultado, en sí, de una toma conciencia de la contingencia, de la imperfección intrínseca, de todo lo humano. Recordando sus experiencias juveniles revelando fotos junto a su padre, Blumenberg acuñará una imagen que bien puede valer para ilustrar su posición ante los anhelos desmedidos de la teoría:

No pocas veces ocurría que la placa se coloreaba completamente de negro; también era frecuente que se quedara clara y transparente, como si no hubiera nada. Eran los casos límites de exposiciones fallidas y entre ellos estaba ‘el mundo’ de lo más o menos insignificante” (BLUMENBERG, 2003c [1998], p. 27)<sup>5</sup>.

Entre casos extremos se encuentra la única, la verdadera tarea humana.

---

<sup>5</sup> Agradezco esta sugerencia a mi querido amigo Rafael Benlliure Tébar, gran conocedor de Blumenberg.

## Referencias

BLUMENBERG, H. Nachruf auf Erich Rothacker. *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, p. 70-76, 1966.

BLUMENBERG, H. Beobachtungen an Metaphern. *Archiv für Begriffsgeschichte*, n. 15, p. 161-214, 1971.

BLUMENBERG, H. *Naufragio con espectador: paradigma de una metáfora de la existencia*. Trad. J. Vigil. Madrid: Visor, 1995.

BLUMENBERG, H. Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica. In: BLUMENBERG, H. *Las realidades en que vivimos*. Trad. de P. Madrigal. Barcelona: Paidós, 1999.

BLUMENBERG, H. *La legibilidad del mundo*. Trad. de P. Madrigal. Barcelona: Paidós, 2000.

BLUMENBERG, H. Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung. In: BLUMENBERG, H. *Ästhetische und Metaphorologische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. p. 139-171.

BLUMENBERG, H. *Paradigmas para una metaforología*. Trad. J. Tudela Velasco. Madrid: Trotta, 2003a.

BLUMENBERG, H. *Trabajo sobre el mito*. Trad. P. Madrigal. Barcelona: Paidós, 2003b.

BLUMENBERG, H. *Conceptos en historias*. Trad. C. González-Cantón. Madrid: Síntesis, 2003c.

BLUMENBERG, H. *El mito y el concepto de realidad*. Trad. C. Rubies. Madrid: Herder, 2004.

BLUMENBERG, H. *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

HAVERKAMP, A. Metaphorologie zweiten Grades. Unbegrifflichkeit, Vorformen der Idee. In: HAVERKAMP, A.; MENDE, D. (Ed.). *Metaphorologie: Zur Praxis von Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

HERNÁNDEZ, M. Metaforología e Historia conceptual: sobre la polémica de H. Blumenberg con J. Ritter en 1971. In: ONCINA, F. (Ed.). *Teorías y prácticas de la historia conceptual*. Madrid; México: Plaza y Valdés-CSIC, 2009.

KANT, I. *Crítica del juicio*. Trad. M. García Morente. Madrid: Austral, 1997.

KRANZ, M. Begriffsgeschichte institutionell. Die Senatskommission für Begriffsgeschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1956-1966). Darstellung und Dokumente. *Archiv für Begriffsgeschichte*, n. 53, p. 153-226, 2012.

KRUSCHE D.; VON BÜLOW U. Nachwort. In: BLUMENBERG, H. *Quellen, Ströme, Eisberge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012. p. 271-285.

NIETZSCHE, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. L.M. Valdés y T. Ortuña. Madrid: Tecnos, 1996.

STOELLGER, P. Über die Grenzen der Metaphorologie. Zur Kritik der Metaphorologie Hans Blumenbergs und den Perspektiven ihrer Fortschreibung. In: HAVERKAMP, A.; MENDE, D. (Ed.). *Metaphorologie: Zur Praxis von Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

Recibido: 20/03/2015

*Received:* 03/20/2015

Aprobado: 16/06/2015

*Approved:* 06/16/2015



# **Ethos kantiano e funcionalização da história em Hans Blumenberg**

*Kantian ethos and functionalization of history on Hans Blumenberg*

**Olivier Feron\***

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR, Brasil

---

## **Resumo**

O historicismo assumido por Hans Blumenberg foi, muitas vezes, interpretado como método aplicado à história da filosofia, sobretudo sua análise dos tempos modernos. O presente artigo propõe uma leitura complementar que faz dessa fenomenologia histórica a expressão de uma *prática ética* da filosofia que, apesar da desconstrução do conceito de teleologia, encontra em Kant sua inspiração prática.

**Palavras-chave:** Ética. Historicismo. Antropologia. Contingência. Kant.

---

\* OF: doutor em Filosofia, e-mail: [feron.olivier@gmail.com](mailto:feron.olivier@gmail.com)

### **Abstract**

Historicism as seen by Hans Blumenberg has been most frequently interpreted as a method applied to the history of philosophy, especially to his analysis of Modernity. This essay aims to supplement that reading in that it makes of this historical phenomenology the expression of an ethical way of practicing philosophy, which, despite Blumenberg's deconstruction of the concept of teleology, is inspired by Kant.

**Keywords:** *Ethics. Historicism. Anthropology. Contingence. Kant.*

---

“A diferença entre o sujeito da história, que deve poder ‘fazê-la’, e seu objecto, que é suposto ser ‘feito’ por ele, pode exprimir-se assim: é certo que o homem faz a história, mas ele não faz a época.”  
(BLUMENBERG, 1996, p. 554)

### **Introdução**

Quando recebeu o prémio Kuno Fischer, em 1974, Hans Blumenberg pôde traçar os principais eixos de seu pensamento, ao mesmo tempo que rendia uma homenagem digna de realce ao primeiro laureado com a mesma distinção: Ernst Cassirer. Escolher evocar a obra e o pensamento do autor de *Filosofia das Formas Simbólicas* (cf. CASSIRER, 2010) parece desde logo justificado formalmente. Cassirer, tal como Kuno Fischer<sup>1</sup>, foi um importante historiador da filosofia; ambos partilham uma filiação, definida pelo movimento de regresso a Kant, que ficará conhecida pelo nome de neokantismo, no final do século XIX.

---

<sup>1</sup> Kuno Fischer (1824-1907) é uma figura chave para compreender o movimento de regresso a Kant na segunda metade do século XIX, a ponto de ser chamado “*neukantianischen Programmatischer*” (cf. KÖHNKE, 1986, p. 196). Formado na escola hegeliana, da qual se distancia progressivamente, Fischer inscreveu a dimensão histórica no centro da reflexão de sua *Geschichte der neueren Philosophie* — iniciada em 1852, esta obra de história da filosofia vai ter uma grande influência, até sobre o próprio Nietzsche.

---



Todavia, não é possível minimizar a escolha de Blumenberg reduzindo-a a uma mera cortesia de circunstância. Muito pelo contrário, a decisão de convocar o pensamento e a filosofia do ex-reitor da Universidade de Hamburg traz consigo uma intenção programática: ao mesmo tempo que realiza uma análise crítica sobre seu pensamento, mostrando-se como devedor da obra cassireriana, Blumenberg inscreve seu próprio projeto filosófico numa tradição radicalmente crítica. Esse discurso permite a Blumenberg retomar de raiz a relação que a filosofia mantém com sua própria história, com a ciência e com sua própria finalidade.

Lembrando a concepção científica que Kuno Fischer tinha da história da filosofia, Blumenberg interroga o elo entre a filosofia e sua própria história, o que significa igualmente retomar a trajetória do pensamento moderno em sua relação com o desenvolvimento da ciência. O *factum* da ciência é considerado o ponto de partida da reflexão neokantiana em sua procura por leis universalmente válidas de determinação da experiência. Tal é, aliás, o pressuposto que motiva a primeira grande obra de Cassirer enquanto historiador da filosofia: *O problema do conhecimento na filosofia e na ciência modernas* (cf. CASSIRER, 1971-1974). Blumenberg identifica aqui um ponto em comum entre o neokantismo clássico e a primeira fenomenologia husserliana: a ciência como paradigma da relação com o mundo, tanto como seu corolário; o primado da teoria do conhecimento como modalidade de apreensão dos objetos da experiência em sua totalidade.

É também o progressivo abandono do privilégio da teoria do conhecimento por Cassirer e Husserl que vai interessar Blumenberg, justamente pelo facto dela pôr a nu uma série de pressupostos relativos à concepção que a filosofia tem de si própria e de sua tarefa. Se a obra husserliana vai ocupar de maneira explícita uma grande parte dos trabalhos de Blumenberg, encontramos, no discurso de 1974, uma das chaves de compreensão de seu questionamento crítico sobre a razão cognoscitiva a partir da evolução do pensamento cassireriano. É certo que Blumenberg resiste a criticar a ciência e sua aplicação tecnológica em nome de um regresso a um pensar supostamente mais “originário” e “autêntico”.

Constatar isto não tem nada a ver com as dúvidas que se possam alimentar acerca da ciência enquanto factor de progresso. Considero superficiais e ilegítimas estas dúvidas, hoje em dia tão correntes como inviáveis, pois até mesmo elas só podem ser formuladas sob a forma da cientificidade (BLUMENBERG, 1999, p. 167).

Se a crítica da teoria só se pode desenvolver no seio de um aparelho teórico, isso significa que ela retira formalmente de si mesma qualquer legitimidade para se exprimir a partir de um estatuto que dispensa qualquer formulação teórica<sup>2</sup>. De forma ainda mais dramática, Blumenberg regista a alteração radical e irreversível que a ciência produziu em nossa relação com o mundo, tendo como propósito uma validação cada vez mais indiscutível. Nesse sentido, a ciência preencheu efetivamente a demanda cartesiana de certeza diante de um cosmos que se tornara duvidoso. É então a partir de um paradigma absolutamente histórico que Blumenberg analisa a evolução da relação que a filosofia moderna desenvolveu com a ciência, sabendo que esta última encarna a exigência teórica de confirmação que sobredetermina a relação que o *cogito* mantém com aquilo que, há muito tempo, deixou de ser para nós, modernos, uma *physis* no sentido grego do termo.

Essa abordagem explica a razão pela qual Blumenberg qualifica o abandono progressivo do carácter central da ciência por parte de Cassirer como sendo um processo de “secularização” (cf. BLUMENBERG, 1999, p. 164). Se o termo pode surpreender à primeira vista, ele aponta indubitavelmente para uma das grandes obras de Blumenberg, *A legitimidade dos tempos modernos* (1996), em que o filósofo de Lübeck retoma de raiz uma reflexão sobre a totalidade da condição moderna. Célebre por sua crítica radical e subtil do teorema da

<sup>2</sup> Blumenberg dá rédea curta a qualquer ilusão de podermos abdicar da teoria, particularmente da teoria científica, visto que a ciência se tornou uma das formas principais de apreensão da experiência própria de nossa época. Nenhum voluntarismo consegue superar a dependência moderna relativamente ao paradigma científico, pois “[...] o discurso sobre a ciência não faz senão engendrar por sua vez uma ciência, seja qual for o nome que lhe queiramos dar. Mesmo as tentativas para elevar o questionamento ao nível pré-científico — de um ponto de vista sincrónico ao nível do ‘mundo vivido’ (*Lebenswelt*), de um ponto de vista diacrónico ao nível da história — são incapazes de se desfazer desta dificuldade. A grande gesticulação da autoemancipação, neste caso, não serve de nada” (BLUMENBERG, 1996, p. 263).

secularização e pela compreensão da Era Moderna como *autoafirmação* do homem (*menschlicher Selbstbehauptung*), a reinterpretação da modernidade por Blumenberg representa a assunção mais relevante do historicismo no sentido em que ele irá redefini-lo.

## Historicismo

O debate acerca do historicismo desenvolve-se a partir de nossa relação com a verdade e com seu corolário, a felicidade. Se a modernidade se desenvolveu com base num programa radical de conquista agressiva da verdade por meio do conhecimento científico, a vitória da apreensão teórica global do mundo pela ciência faz acompanhar-se progressivamente de um abandono da esperança que esta possa trazer a felicidade a esse mundo.

Para os tempos modernos, a verdade foi também o resultado de uma renúncia, a da separação entre as realizações do conhecimento e o alcance da felicidade [...]. Mas — com a dúvida crescente acerca da possibilidade de uma convergência entre conhecimento e felicidade — ela começa também a tornar-se um fim em si: a falta de escrúpulos relativamente à felicidade torna-se a própria marca da verdade, a homenagem a seu absolutismo. É justamente através deste traço da ciência moderna que Nietzsche iria experimentar a categoria da “secularização”, sem fazer uso do termo: a verdade científica parecia-lhe ser a criptomorfose do “ideal ascético”, uma forma tardia das renúncias contrárias à vida que o platonismo e o cristianismo tinham exigido do homem (BLUMENBERG, 1996, p. 472)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> É digno de nota que Blumenberg utiliza aqui a noção de *secularização* para descrever o processo exatamente contrário ao antes identificado em Cassirer, ou seja, quando constata neste último o abandono do paradigma científico como sendo o único modelo de relação com o mundo em sua totalidade. Nesse sentido, o processo de “secularização” em Cassirer será o índice de uma vontade (inacabada, segundo Blumenberg, daí o fracasso relativo que ele detecta no projeto da *Filosofia das formas simbólicas*) de romper com o ideal ascético em obra no pensamento fundado sobre o paradigma da objetivação científica. Em paralelo, trata-se do mesmo ideal que Blumenberg identifica na figura do “Funcionário da humanidade” atribuída por Husserl ao filósofo.

Essa convergência duvidosa podia ser provisória para Descartes, pois o carácter inalcançável da *mathesis universalis* implica necessariamente a dimensão provisória de qualquer moral. Mas o aprofundamento formidável das descobertas da razão teórica, que se inscreve sobre o fundo do desenvolvimento assintótico do progresso técnico, vai constantemente reportar o momento em que a razão prática e a razão teórica finalmente convergem a fim de assegurar a perfectibilidade efetiva da humanidade. A perfeição moral parece ter de seguir a mesma lógica de desenvolvimento progressivo segundo a qual o progresso dos conhecimentos se constitui como ideal de relação com o mundo em sua totalidade. Tal era a principal assunção da *Aufklärung*. Ora, a razão humana nunca parece suficientemente educada para corresponder a sua perfeição ideal e cada geração acaba por ser uma mera etapa do encaminhamento temporal em direção a uma humanidade sublimada que determina um sentido para a história. Contudo, essa inclusão do sentido na história, sombra transportada da lógica de progresso dos conhecimentos da ciência objetivante, deixa pairar a dúvida sobre a possibilidade de que cada indivíduo possa ser contemporâneo da realização de uma humanidade moralmente superior: “As figuras conceptuais como, por exemplo, a expressa na frase ‘educação do género humano’ defendem o sentido da história à custa daqueles que nasceram demasiado cedo para poderem ser ‘bem educados’ por este ideal” (BLUMENBERG, 1999, p. 169). A teleologia moderna implícita que sustem o desenvolvimento da razão científica acabou por abraçar a totalidade do horizonte de sentido que caracteriza o homem moderno, que vê, assim, sua época como esse mundo para o qual a promessa de sentido emerge no seio de um processo determinado de maneira radicalmente histórica. O esforço de conquista do sentido próprio à modernidade justifica, a partir daí, o trabalho atual em vista de uma completude futura. A naturalização desse paradigma reforça essa hipertemporalização da existência humana por meio da banalização do conceito de evolução depois de Darwin. Blumenberg preocupa-se, aí, com o risco da aplicação do darwinismo do ponto de vista social — a seleção — e sua cruel acentuação do estado de incerteza na qual o homem histórico se encontra: pois do ponto de vista da “segurança

humana”, da “justificação da situação histórica”, os longos espaços de Darwin eram “deploráveis” (BLUMENBERG, 1996, p. 257). O darwinismo transforma-se, assim, no último avatar da historicização natural do mundo moderno, dando-lhe uma justificação científica, à medida que a evolução biológica inscrevia o tempo histórico na própria lógica da natureza. A articulação entre a lógica de desenvolvimento próprio da ciência moderna, sua historicização no seio da totalidade do horizonte de sentido, e a naturalização dessa transformação tornavam a inscrição do homem no cosmos cada vez mais difícil.

Tendo em conta que, na época medieval, a hipertrofia da potência divina levava o nominalismo a privar a Natureza de qualquer possibilidade de compreensão por parte da criatura que nela se encontrava projetada, o investimento na explicação teórica do cosmos deveria proteger o homem do ressurgimento do carácter arbitrário da Criação. O cosmos não é senão o reflexo do *quia voluit* da vontade soberana do demiurgo. A *potentia ordinata* divina é substituída em proveito da *potentia absoluta*, inacessível ao entendimento humano e fonte de angústia para a criatura no seio de um mundo cuja ordem está fora do seu alcance.

O desenvolvimento da ciência moderna no tempo de Bacon e Descartes correspondia já a um *programa existencial* necessário que visava ultrapassar a ruína do cosmos medieval. Blumenberg vê nisso uma resposta *possível* à perda da ordem que o nominalismo tardio provoca ao acentuar o arbitrário da vontade absoluta do demiurgo<sup>4</sup>. A partir dessa perspectiva, a definição que Blumenberg dá da modernidade como época da *autoafirmação humana* é, por conseguinte, integralmente histórica, na medida em que a própria noção de época concentra o leque de possibilidades próprias a uma determinada fase histórica<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Tal é a tese que sustem a originalidade da época moderna analisada por Blumenberg: ela não é uma evolução do cosmos medieval — ele mesmo incapaz de uma superação efectiva da gnose —, mas uma resposta original face à ausência de uma imagem satisfatória do mundo — a autoafirmação de si do homem: “A Idade Média chegou ao fim quando deixou de poder fazer o homem acreditar, no interior do seu sistema espiritual, que a criação era ‘Providência’, e quando lhe impôs no mesmo gesto o fardo da afirmação de si” (BLUMENBERG, 1996, p. 151). A autoafirmação não é aqui uma manifestação da *hybris*, a autoposição arbitrária do homem, mas uma resposta possível a uma situação de vaga de sentido que não foi *desejada* pelos primeiros modernos, mas apesar de tudo teve de ser assumida (como “fardo”).

<sup>5</sup> “Toda a ação se integra no horizonte de suas possibilidades históricas; mas seu efeito também não é o ‘totalmente outro’ indiferente e fortuito. Também ele está *compreendido* no campo de ação de uma relação de troca entre a sincronia e a

Por outro lado, o historicismo assumido de Blumenberg deriva de uma opção metodológica. O paradigma funcionalista que ele aplica à história do pensamento permite-lhe articular os modelos de compreensão do mundo segundo uma lógica de “reocupação” no seio do sistema global de imagem do mundo<sup>6</sup>.

Compreendo por “imagem do mundo” a quintessência da realidade na qual e pela qual o homem se considera como pertencendo a esta realidade, fixa as orientações dos seus valores e das suas intenções, capta as suas possibilidades e as suas necessidades e compreende-se a si mesmo nas suas relações essenciais (BLUMENBERG, 1996, p. 473, nota 310).

Estas “imagens do mundo” distinguem-se por sua coerência numa determinada configuração de sentido: o sistema do mundo numa certa época. Cada sistema de omnicompreensão é formado por diferentes elementos: aspirações, exigências, axiomas, valores, posições teóricas ou práticas, interrogações fundamentais e suas respectivas repostas. Quando as repostas de uma determinada tradição perdem progressivamente sua capacidade de convicção, o “lugar” que elas ocupam no sistema de compreensão do mundo vaga. Daí a lógica funcional de “reocupação” dos lugares vagos por certas posições obsoletas na estrutura de compreensão do mundo de uma época particular. A tarefa da filosofia é, assim, estudar a lógica de aparição, de sucessão

---

diacronia, entre a interdependência integrante e destrutiva. A época é a quintessência de todas as interferências de ações com aquilo que foi ‘feito’ por elas. Nesse sentido, devido à impossibilidade de coordenar de maneira unívoca as ações e os resultados, é justo dizer que a história ‘se faz’ (BLUMENBERG, 1996, p. 555).

<sup>6</sup> A metodologia funcionalista utilizada por Blumenberg em sua reinterpretação monumental da modernidade e a crítica da tese da modernidade como secularização (tal como ela é desenvolvida desde Rudolf Bultman até Carl Schmitt) que daí decorre, deve bastar à obra de Cassirer *Conceito de função e conceito de substância (Substanzbegriff und Funktionsbegriff)*, de 1910, na qual se desenvolve nada menos que um novo paradigma para uma teoria da conceitualidade. Baseado na crítica da velha noção de substância herdada da metafísica, Cassirer define uma teoria do conceito fundada nas relações de significação e nas modalidades de distribuição dessas relações de determinação: um trabalho pioneiro que permite, de certa forma, pensar sua obra como uma antecipação do estruturalismo. Cassirer entende com isso prolongar o trabalho do Kant da *Análise dos princípios*; mas ultrapassa o plano kantiano quando dissolve a própria noção de coisa em si como ilusão metafísica. É esse argumento que Blumenberg aplica à crítica da hipotética transferência de uma unidade substancial de uma época para outra, transferência sem alteração, que justificaria o teorema da secularização. Para uma análise dessa problemática, remeto para Feron (2011, p. 65ss.).

e de desaparecimento dessas múltiplas opções de compreensão, tais como elas se distribuem no tempo. A história deixa de ser uma simples componente da análise: ela torna-se condição de sua inteligibilidade. Cada posição teórica, cada aspiração, cada necessidade não existe em si como uma substância intemporal que transita de uma época para outra, mas faz parte de uma totalidade de sentido para a qual elas devem assegurar uma função de sentido. A singularidade da época moderna é ter herdado a pretensão cristã de assumir a significação da *totalidade* do cosmos e da integralidade de sua temporalidade, tal como de ter de retomar a responsabilidade pelas questões que o cristianismo inaugurou, quando as respostas da teologia medieval deixaram de ser consideradas satisfatórias.

O cristianismo, diz [Blumenberg], na sua pretensão de ser capaz de explicar o modelo geral da história do mundo em termos de polos da criação e da escatologia, teve de criar uma nova questão, uma que fora desconhecida para os gregos; a questão do sentido e do modelo de história do mundo *como um todo*. Quando os pensadores modernos abandonaram as “respostas” cristãs, eles continuaram a sentir uma obrigação de responder à questão que vinha com elas — para mostrar que o pensamento moderno era igual relativamente a qualquer desafio, por assim dizer. Foi esta compulsão para “reocupar” a “posição” do esquema medieval cristão da criação e da escatologia — em vez de tê-la deixado vaga, como qualquer racionalidade que estava consciente dos seus próprios limites talvez tivesse feito — que levou às grandiosas construções da “filosofia da história” (WALLACE, 1983, XX-XXI).

A filosofia da história torna-se a nova modalidade de reflexão sobre a totalidade da história universal, visto que essa exigência permanece presente e não pode ser meramente ignorada. É o que Blumenberg qualificará de “tragédia da modernidade”: ter de reinvestir (*Umbesetzung*) “posições de respostas que ficaram vagas e cujas respectivas questões não podiam ser eliminadas” (BLUMENBERG, 1996, p. 75)<sup>7</sup>. A análise da economia do sistema de procura de justificação da

<sup>7</sup> Uma grande parte da crítica blumenberguiana do teorema da secularização articula-se à volta da oposição entre *Umsetzung* (mutação, transformação) e *Umbesetzung* (reinvestimento). Como o define J. Greisch no estudo crítico das “ambiguidades”

existência do mundo em sua totalidade e as respostas sucessivas que se sucedem ao longo da Idade Média traçam uma gigantesca cartografia das possibilidades de sentido num certo sistema de imagem de um determinado mundo. Quando esse sistema perde sua coerência porque não consegue continuar a desenvolver respostas que satisfaçam as suas exigências, surge uma nova era, uma nova época que se poderia definir da seguinte forma: uma época sobredeterminada pela obrigação de trazer novas respostas a questões que ela não colocou.

É notável que toda a semântica que Blumenberg utiliza para analisar esse mecanismo de transferência sistêmica das exigências de uma época para outra é marcado pela temática da herança e da dívida: economia teórica, títulos, reembolso, austeridade, hipoteca, quitação, obrigação e, evidentemente, reinvestimento (*Umbesetzung*). Será o mesmo vocabulário que ele utilizará em *A cura atravessa o rio* (*Die Sorge geht über den Fluss*), quando analisará as consequências desse resto de exigências que sendo inadiável é também insolúvel: a questão da falta de sentido (*Sinnlos*) (cf. BLUMENBERG, 1987, p. 57-58). Em ambos os casos, é extraordinária a dimensão trágica do destino moderno que acaba por assumir uma tarefa para a qual não estava preparado. É precisamente essa dimensão metafísica que preside a formação progressiva da filosofia da história, entendida como elaboração racional que justifica a totalidade da história do mundo. Essa narrativa englobante torna-se ainda mais necessária se tivermos em conta que ela é portadora da promessa do sentido da existência do mundo e das criaturas.

---

das teses desenvolvidas por Blumenberg: “[...] a primeira [*Umsetzung*] postula a identidade dos conteúdos; a segunda [*Umbesetzung*] interessa-se pela das funções. Ela parte do princípio de que “[...] conteúdos completamente heterogêneos possam assumir funções idênticas em certos lugares do sistema da interpretação do mundo e da interpretação do homem por si próprio” (BLUMENBERG, 1996, p. 74)” (GREISCH, 2004, p. 292). Uma dúvida da mesma ordem é formulada por J. C. Monod: será que quando Blumenberg critica a noção de substância transistórica, substituindo-a pelas funções de sentido, não substitui uma substância por outra? “Será que então Blumenberg não substituiu simplesmente uma ideia das constantes históricas — uma ‘substância’ escondida da história — por outra: uma permanência antropológica de questões e de funções?” (MONOD, 2002, p. 276). A pista para a questão que aqui é desenvolvida a partir da tese do historicismo constitutivo implica que essa constante da função antropológica não seja metafísica, mas elaborada de modo reflexivo a partir de certas condições de época — a curva copernicana para a modernidade — que remete à formação e à formulação das esperanças, expectativas, necessidades e respostas para um reconhecimento especulativo pela subjetividade de sua própria actividade.



O sentido é aqui definitivamente ancorado na dimensão do tempo. Este deixa de ser escatológico, como o era na Idade Média e transforma-se em seu avatar moderno: torna-se teleológico sob a figura do progresso.

Por sua lógica racional de articulação dos acontecimentos no tempo, o progresso parece tornar suportável a perda das respostas medievais abandonadas. A lógica cumulativa do progresso age com o propósito de pagar a dívida de sentido que se ficou a dever à época anterior. O historicismo assumido por Blumenberg implica, desde então, um trabalho reflexivo e crítico de paciente genealogia dos laços que determinam as relações entre as diferentes épocas que se sucedem e ao mesmo tempo relativizam as pretensões de verdade de cada uma delas.

O historicismo moderno gerou uma consciência muito aguda da relatividade de todos os padrões interpretativos surgidos no decorrer da história e, desse modo, despojou-os de sua credibilidade. O questionamento funcionalista de Blumenberg parte do facto de todas as concepções do mundo e de todos os sistemas interpretativos da história do pensamento ocidental guardarem uma certa relação entre si, porque cada um deles representa uma resposta ao desafio colocado pelo anterior (WETZ, 1993, p. 165).

A dialética da interpretação da época moderna como *evolução* ou como *revolução* — que é o que está em jogo na disputa à volta do conceito de secularização que implicará tanto Karl Löwith como Carl Schmitt aquando da publicação de *A legitimidade dos tempos modernos* — só pode ser ultrapassada pela adopção de uma metodologia menos dogmática, que não pretenda cortar os termos da alternativa, mas, ao invés, denunciar aí uma ilusão, uma herança metafísica que não poderia ser resolvida de forma legítima por uma razão crítica finita. Esta última não pode subtrair-se à contingência de sua posição na ordem de sucessão dos sistemas interpretativos do mundo. Assim sendo, ela não pode assumir uma posição privilegiada que lhe permitiria aplicar um princípio de eliminação de diferentes posições teóricas possíveis, como se se tratasse de uma espécie de darwinismo aplicado ao conjunto da história do pensamento a partir *deste* presente. “A atualidade continua

sendo o ponto culminante, o critério justificador dos fenômenos que se vão apresentando e da história, até o seu último fundo mítico” (BLUMENBERG, 1999, p. 168).

Nesse sentido, o filósofo arrisca-se por meio de seu olhar retrospectivo sobre a história do pensamento a adotar uma atitude de naturalização nesse processo de sucessão, que efetivamente seria tão só um processo de seleção. Blumenberg dá conta desse perigo na posição anti-historicista que “[...] vê a última tábua de salvação na instrumentalização de toda a plenitude do passado pela iluminação do presente” (BLUMENBERG, 1999, p. 168). Por isso oporá dois tipos de argumentos ao anti-historicismo: o primeiro que trataremos de seguida e o segundo que remetemos para o próximo ponto. O primeiro argumento é caracterizado pela denúncia ao carácter absolutamente arbitrário de cada posição no tempo a partir da qual se pronuncia qualquer discurso com pretensão normativa universal. Esse preconceito dogmático apaga qualquer ancoragem numa temporalidade relativamente à qual o anti-historicismo nega os efeitos, ao mesmo tempo que reconhece implicitamente o carácter privilegiado de sua própria posição na história, uma espécie de ilusão da *filosofia perennis*.

O anti-historicismo, nas suas diversas formas, é uma tentativa de esquecer, pelo menos, a contingência da posição de qualquer um no tempo, de, pelo menos, simular — facto que resulta impossível de cumprir — um postulado de igualdade para todas as épocas. [...] Quem esteja contra a história pode não desejar à partida deixar claro a favor de qual história ele está. Viver com o escândalo da contingência espaço-temporal não significa apenas renunciar à normatividade da atualidade e do seu futuro mais imediato; significa também a consciência inesgotável do seu carácter insuportável (BLUMENBERG, 1999, p. 171).

Se a filosofia se definiu desde seu nascimento como tentativa de superar a contingência de sua posição, essa exigência que ela impôs a si mesma, e na qual ela se reconhece e se distingue de outras modalidades discursivas, não pode justificar a assunção de qualquer posição privilegiada. A história da filosofia é, por conseguinte, uma *práxis* anti-dogmática, uma vez que ela se recusa a considerar essa temporalidade

como sendo teleologicamente orientada para um estado favorizado, finalmente liberado dos erros e das ilusões do passado.

### ***Ethos e história***

O segundo argumento é desenvolvido por Blumenberg a favor de uma abordagem histórica da filosofia. Apoiando-se na obra de E. Cassirer, esse argumento apresentado de forma privilegiada em seu discurso de 1974, é, em seu último propósito, fundamentalmente kantiano. Todavia ele implica a crítica a uma das consequências fortuitas do paradigma teleológico subjacente à filosofia da história, tal como essa encontra sua formulação clássica no idealismo alemão. Essa crítica é uma consequência direta da reinterpretação que Blumenberg faz da modernidade como autoafirmação do homem sobre os escombros do absolutismo do deus arbitrário do nominalismo tardio. Assumindo a responsabilidade do sentido da totalidade do real, pretensão que estava na base do cristianismo em sua doutrina escatológica, o pensamento moderno fazia face a esse desafio abraçando a pluralidade da totalidade da história no seio dessa nova configuração de sentido chamada filosofia da história.

Não sabemos em que consiste o sentido, mas podemos indicar porque é que no mundo da vida (*Lebenswelt*) não se coloca a pergunta acerca dele: o sentido apresenta-se como elemento constante implícito em toda a descrição do mundo da vida, desde que o tempo da vida e o tempo do mundo não divirjam de forma sensível, de modo que um leve o outro à dúvida e, finalmente, ao desespero a propósito daquele que, sendo aquele que faz falta e é o carente, recebe o nome de “sentido” (que só existira na imperceptibilidade daquilo que se entende por si próprio). Se unicamente a totalidade pode abarcar e assegurar o sentido, o que é, então, uma totalidade do tempo do mundo? Desta pergunta, formulada desta ou de outra forma, deriva toda a potência da filosofia da história. Nela se aninha a convicção, ou assim o pretende, de poder falar, todavia, de uma totalidade da história ou, no caso desta pretensão se tornar problemática, pelo menos [falar] de uma pluralidade da totalidade na história (BLUMENBERG, 1986, p. 86).

A filosofia da história, paralelamente ao programa científico traçado de maneira exemplar por Bacon e Descartes, é uma resposta possível diante da esmagadora perda de sentido experimentada pelo homem diante de um universo doravante infinito e cujo silêncio parece refletir sua inanidade. O tempo cósmico, cuja indiferença angustiava tanto Pascal, reenvia o homem moderno ao desafio herdado da escatologia: elaborar um discurso que dê sentido à posição cada vez mais satélite do homem no cosmos. O divórcio entre o tempo cósmico e a temporalidade vivida exige uma compensação antropológica para uma situação de perda que Blumenberg formula, retomando uma temática cara à fenomenologia: a privação do acesso ao mundo da vida (*Lebenswelt*). A temática do sentido — ou de sua ausência (*Sinnlosigkeit*) —, e todas as suas subtis elaborações no seio de um discurso teórico, desabrocham sobre um horizonte de nostalgia. A conquista de sentido é literalmente o sintoma retrospectivo do que foi perdido e cujo luto se revela impossível de realizar.

Nesse sentido, a potência da filosofia da história foi prometer a reconquista desse bem perdido, projetando sua posse plena sobre um horizonte futuro. A lógica do progresso subjacente à evolução histórica moderna alimenta-se da justificação de que o tempo presente tende para a realização de um futuro que o legitima. Se a evidência do mundo da vida foi perdida, a filosofia da história promete-nos que o *telos* da temporalidade é a reconquista da vida plena *no* sentido. Mas é precisamente essa situação de entremeio do tempo presente que Blumenberg vai criticar, na medida em que, em função de um fim último, a orientação da história transforma cada presente num mero meio para aceder a ele. Recusando qualquer finalidade à história, o historicismo transforma-se numa exigência radicalmente ética “[...] já que o facto de não haver nenhuma finalidade na história liberta-nos de nos orientarmos ‘provisoriamente’ para uma finalidade deste tipo, de ser exortados a colocar-nos ao seu serviço como *simples meios*” (BLUMENBERG, 1999, 168-169, itálico nosso). Tal é a crueldade da lógica da provisionalidade que anima a filosofia da história quando assume a *função* da escatologia: fazer de cada presente o herdeiro de uma promessa de sentido cujo cumprimento ele *ainda* não é capaz. Mas, por

antecipação, a filosofia da história priva igualmente cada presente de participar dessa promessa de sentido, pois a transposição dessa lógica de sentido para um mundo que *jamais poderia ter sido* implica que o *eskaton* é sempre adiado, resultando daí o reforço da culpabilidade do homem de ter nascido demasiado cedo. “A escatologia é o equivalente da neurose obsessiva da qual Freud descreveu o efeito universal pela proposição: ‘A impossibilidade acabou por apoderar-se do mundo inteiro’” (FREUD apud BLUMENBERG, 1996, p. 78). Se a contingência “[...] significa a determinação da realidade a partir da perspectiva da necessidade e da possibilidade” (BLUMENBERG, 1999, p. 47), o abandono de toda a intenção teleológica da história visa permitir a reinserção do homem num horizonte de possibilidades sem que sua existência seja medida por um sucesso qualquer: o homem deixou de ser aqui considerado como um *simples meio*.

A crítica blumenberguiana da filosofia da história deve ser, portanto, compreendida desde o ponto de vista de uma exigência ética radical. A filosofia da história é aqui entendida como a resposta moderna a uma pretensão de compreensão da totalidade do horizonte temporal tal como ela é formulada dogmaticamente pela teologia agostiniana; renunciar a ela é a condição necessária para não julgar o valor de cada existência humana segundo um critério impossível de preencher. Essa é a lição da prática da história da filosofia tal como foi praticada de maneira exemplar por Cassirer:

[...] o empenho de não colocar a história da filosofia, das ciências ou dos sistemas das formas simbólicas ao serviço da autoconfirmação de um presente qualquer, de não submetê-la ao critério do êxito. [...] Isto representa, precisamente, o *ethos* de um conhecimento que não se pode restringir à confirmação dos mecanismos seletivos da história. Tal *ethos* — também o do historiador e, sobretudo, o dele — exclui que algum presente possa assemelhar-se com a finalidade da história, ou então aproximar-se dela de forma privilegiada (BLUMENBERG, 1999, p. 168)<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Blumenberg encontra na obra de Cassirer um paradigma de integração da história no seio da filosofia, na medida em que ele devolve a certas possibilidades do pensar a sua dignidade de ser reconhecidas, independentemente do sucesso que essas experiências de pensamento possam ainda ter em nossos dias. Os trabalhos de Cassirer sobre o Renascimento são

A dimensão histórica da disciplina da atenção (*Disziplin der Aufmerksamkeit*) (BLUMENBERG, 2002, p. 189) que constitui a filosofia é a condição desse exercício ético como *officium nobile* de não “[...] capitular face à contingência espaciotemporal” (BLUMENBERG, 1999, p. 171). Exercício de complexidade, de desmontagem das evidências<sup>9</sup>, a ética da filosofia visa fundamentalmente a uma reativação dos ideais da *Aufklärung*<sup>10</sup>. Recentrando a filosofia em sua dimensão prática mesmo em suas opções teóricas, Blumenberg visa retirar o peso de uma condenação do homem, culpado pelo tribunal do mundo de não ter realizado um ideal impossível e longínquo. Aqui não se pode deixar de identificar um motivo profundamente kantiano no próprio coração do pensamento blumenberguiano, que anima a gigantesca empresa de sua reconstrução paciente dos elos sistêmicos que estruturam as diferentes configurações de sentido sobre as quais se inclina a história da filosofia.

Numa dimensão temporal, a injustiça já não afeta, certamente, aqueles que existiram anteriormente. Mas, no fundo, a injustiça corrompe, não importa quem a inflija, [quando é] infligida, sobretudo, através da mediatização que do passado faz o presente, *um* presente para cujas pretensões de relevância e módulos de atualidade só conta aquilo que para ele resulta eficaz. É possível que se possa aprender com a história, ou então que não se possa aprender, isto é secundário se o compararmos com a obrigação, elementar, de não dar o humano por perdido (BLUMENBERG, 1999, p. 170).

---

um exemplo dessa atenção para reintegrar componentes importantes da história do pensamento no seio da história do espírito (*Geistesgeschichte*) ou de outra cultura; a história é assim compreendida como uma forma simbólica por inteiro e “[...] o animal simbólico precisa de uma compreensão de si histórica” (MÜLLER, 2005, p. 257). A prática histórica da filosofia em Cassirer transforma-se literalmente num paradigma ético: “O *ethos* de Cassirer é contudo uma referência à prática da história da filosofia” (MÜLLER, 2005, p. 256).

<sup>9</sup> “*Philosophie Abbau von Selbstverständlichkeiten ist*” [“Filosofia como desmontagem de coisas que consideramos evidentes”] (BLUMENBERG, 1999, p.114).

<sup>10</sup> “O *ethos* consiste assim, enquanto ‘disciplina’ da atenção, num autêntico trabalho sobre os fenômenos. [...] A sua consequência não é apenas uma distância relativa às próprias significações, mas igualmente a tolerância relativa a outras formas de significação. Como tal, ela [a filosofia] é uma vez mais *Aufklärung* a respeito da *Aufklärung*” (HEIDENREICH, 2005, p. 235).

Mais do que uma atividade de erudição, o estudo da filosofia em sua dimensão histórica torna-se literalmente uma *práxis*, a instauração de uma ética que assume — tal como Kant o fez de forma inaugural — o lugar central da antropologia na reflexão especulativa. Contrariamente à primazia tradicional da filosofia teórica — e de sua expressão científica moderna —, a filosofia em seu exercício reflexivo e histórico constitui uma retoma incansável da exigência ética de não submeter o homem a qualquer finalidade que possa transbordá-lo, o que é outra forma de lhe fazer justiça.

## Referências

BLUMENBERG, H. *Lebenszeit und Weltzeit* [Tempo da vida e tempo do mundo]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

BLUMENBERG, H. *Die Sorge geht über den Fluß* [A cura atravessa o rio]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

BLUMENBERG, H. *Die Legitimität der Neuzeit* [A legitimidade dos tempos modernos]. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

BLUMENBERG, H. *Wirklichkeiten in denen wir leben* [Realidades em que vivemos]. Stuttgart: Reclam, 1999.

BLUMENBERG, H. *Zu den Sachen und Zurück* [Regresso às coisas e volta]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

CASSIRER, E. *Philosophie der symbolischen Formen*. Hamburg: Felix Meiner, 2010.

CASSIRER, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Darmstadt: WBG, 1971-1974. 4 v.

FERON, O. *O intervalo de contingência: Hans Blumenberg e outros modernos*. Lisboa: Centro de Filosofia, 2011.

GREISCH, J. *Umbesetzung versus Umsetzung*. Les ambiguïtés du théorème de la sécularisation chez Hans Blumenberg. *Archives de Philosophie*, v. 67, n. 2, p. 279-298, 2004.

HEIDENREICH, F. *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*. München: Wilhelm Fink, 2005.

KÖHNKE, C. K. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

MONOD, J-C. *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*. Paris: Vrin, 2002.

MÜLLER, O. *Sorge um die Vernunft: Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*. Paderborn: Mentis, 2005.

WALLACE, R. M. Introduction. In: BLUMENBERG, H. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge: MIT Press, 1983.

WETZ, F. J. *Hans Blumenberg zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1993.

Recebido: 27/05/2015

Received: 05/27/2015

Aprovado: 14/07/2015

Approved: 07/14/2015





## Les entrées de Wittgenstein dans les *Sorties des cavernes*

*Wittgenstein's entrances on the Exits of caves*

*As entradas de Wittgenstein nas Saídas das cavernas*

**Denis Trierweiler\***

Université Européenne de la Recherche, Paris, France

---

### Resumé

L'investigation porte sur la relation spécifique qu'entretient Hans Blumenberg avec la philosophie de Ludwig Wittgenstein. La notion du *commencement* prise dans sa généralité assure la transition vers les concepts de temps, de conscience et de souvenir. Le *commencement* dans *La recherche du temps perdu* de Proust permet d'appréhender l'importance philosophique du souvenir dans la pensée de Wittgenstein. Dès lors apparaissent plus clairement les similitudes profondes et le point de divergence entre les deux auteurs ; si Blumenberg est celui qui, comme en une symphonie classique, joue de toutes les tonalités de l'histoire de la pensée, Wittgenstein est, à l'instar de Husserl, celui qui n'aura pas pu faire grand chose de tout ce qui l'a précédé. Mais à la fin, deux

---

\* DT : philosophe et journaliste, e-mail : denistrierweiler@gmail.com

parcours existentiels totalement voués à la philosophie se rejoignent et s'harmonisent en total accord.

**Mots-clés :** *Commencement. Conscience. Souvenir. Reel. Philosophie.*

### **Abstract**

*This study is in the specific relation Hans Blumenberg maintains with the philosophy of Ludwig Wittgenstein. The notion of beginning taken from a general outlook ensures the transition to the concepts of time, conscience and memory. The beginning in Proust's In Search of Lost Time allows grasping the philosophical importance of memory in Wittgenstein's thought. Consequently, the profound similarities and the diverging point between the two authors appear more clearly: if Blumenberg is, like in a classical symphony, the one who plays with all the tonalities of the history of thought, Wittgenstein is, like Husserl, the one who could not do a lot with everything that happened before him, but in the end, two existential paths completely dedicated to philosophy meet and harmonize in a total agreement.*

**Keywords:** *Beginning. Conscience. Remembrance. Reality. Philosophy.*

### **Resumo**

*A investigação incide sobre a relação específica que Hans Blumenberg mantém com a filosofia de Ludwig Wittgenstein. A noção de começo tomada na sua generalidade assegura a transição para os conceitos de tempo, de consciência e de lembrança. O começo em Em busca do tempo perdido de Proust permite captar a importância filosófica da lembrança no pensamento de Wittgenstein. A partir daí aparecem com mais clareza as similitudes profundas e o ponto de divergência entre os dois autores: se Blumenberg é aquele que, tal como numa sinfonia clássica, toca todas as tonalidades da história do pensamento, Wittgenstein é, à semelhança de Husserl, aquele que não teria podido fazer muito relativamente a tudo quanto o precedeu. Mas no final, dois percursos existenciais totalmente votados à filosofia juntam-se e harmonizam-se em total concordância.*

**Palavras-chave:** *Começo. Consciência. Lembrança. Real. Filosofia.*

Il faudrait tout d'abord, comme à chaque fois, commencer par se demander comment commencer. Comment commence-t-on ? Comment fait-on pour commencer ? Par où entre-t-on dans le propos ? Cette question, on le sait, est celle de la conscience. C'est une question de temps. Conscience et temps sont indissociablement liés. Nulle conscience ne peut s'expérimenter comme commençante, ni d'ailleurs comme finissante. C'est un acquis de la phénoménologie. Nous ne pouvons pas penser le commencement du temps. Cela étant, l'époque de la conscience est l'époque des Temps modernes. Ce qui caractérise notamment les Temps modernes est leur conception spécifique de la réalité. C'est ce que montre Blumenberg, dans l'un de ses tout premiers textes importants, en 1963, dans *Poetik und Hermeneutik* (cf. BLUMENBERG, 1964). Le concept de réalité de l'Antiquité était, selon Blumenberg, celui de l'évidence immédiate. Celui de l'époque médiévale était celui de la réalité garantie. Tandis que celui des Temps modernes serait celui de la réalité qui *résiste*, qui inquiète toute possibilité de garantir les liens de *consistance* de la réalité (causalité, régularité, légalité etc.). Cette thématique est à nouveau exposée, de façon très condensée, au commencement des *Sorties des Cavernes*, le dernier livre publié du vivant de Blumenberg, et par lui-même, en 1989. Le propos de 1963 reste le même en 1989. Dire que la consistance de la réalité résiste, c'est parler d'une *consistance ouverte*. Et la figure épochele décrétee directrice, parmi les genres littéraires, d'une consistance ouverte, est, et reste, aujourd'hui comme en 1963, le roman. La relation essentielle entre le genre romanesque et le concept de réalité des Temps modernes est celle d'une consistance déterminée par la forme temporelle comme telle et par rien de plus, écrit Blumenberg. « Tout commencement est un artefact qui présente sans ambages la contingence du fait qu'il l'est. » (BLUMENBERG, 1989, p. 13). Les Temps modernes : c'est une époque qui veut connaître ses problèmes. Plus personne ne se rend compte qu'il y a là quelque chose de très spécifique. Mais en raison de cela, tout roman, pour autant qu'il ne prétend pas se soustraire à ce qui est la tendance même du genre, en tant que moderne, tout roman est *un* roman de la naissance, ou des difficultés, si ce n'est de l'échec même *du* roman. Mais aussi de l'émergence, de la naissance d'un monde.

Laisser naître le monde, c'est le processus de la manière dont on entre dans le monde. Ce qui signifie : de la manière dont on sort de ce que le monde n'est pas, ou pas encore. « Le monde (n'est pas) tout ce qui est le cas » (BLUMENBERG, 1989, p. 13)<sup>1</sup> — c'est la première entrée sur Wittgenstein du livre, elle n'est évidemment pas dans l'index, on ne peut pas faire confiance aux index... Le monde devient le monde dans l'exacte mesure où la sortie/entrée en lui est dégagée, rendue possible, ouverte. Ce que représente le roman pour la conscience devenue son propre thème s'enracine dans une compréhension de sa temporalité. D'où à nouveau la question : comment commence-t-il ? Il se trouve que ce que nous savons de la naissance et des travaux préparatoires de la *Recherche du temps perdu* de Proust vient confirmer l'éminence de cette œuvre dans le cadre de ce critère de l'accroissement formel de la difficulté de trouver un commencement. Le commencement de la *Recherche* écrit Blumenberg (1989, p. 14) est que nous ne pouvons pas avoir de commencement, et que néanmoins, nous ne sommes pas à même d'y renoncer. Le commencement de la *Recherche* laisse songeur (*Nachdenklich*) en ceci que la première proposition qui s'y trouve énoncée en langage direct exclut toute possibilité de jamais pouvoir être montrée : *Je m'endors* (PROUST, 1987, p. 3). C'est là une déclaration qui, au présent de l'indicatif, n'est jamais vraie, c'est ce qui ne peut ni avoir été dit ni avoir été pensé. Comme le fameux *Je me meurs*, bien connu des amateurs d'opéra. Blumenberg note que l'une des énigmes de la simultanéité, et à l'exclusion de toute « influence » réciproque, est que ce commencement de la *Recherche* pourrait être un morceau de phénoménologie, et qu'il anticipe même le type de la méditation phénoménologique par la relation qu'il établit entre le présent et le souvenir. A cela s'ajoute, chez Proust comme chez Husserl, un sensualisme non dogmatique qui est véritablement ce qui rend possible la description génétique des événements qui frôlent l'endormissement et le réveil, par une sorte de dissipation et de condensation sensuelle. Ce que montre, *in nuce*, la réalisation du souvenir, est que *le monde est ce qui peut être reconquis*. Le monde de tout un chacun : par le réveil. Le monde de l'individu : par le

<sup>1</sup> Cf. La première proposition du *Tractatus* est : « Die Welt ist alles was der Fall ist ». Blumenberg joue avec la negation.

souvenir, qui n'est rien d'autre que l'imposition de l'identité contre les intrusions de discontinuité, de perte, d'oubli. Ne pas entreprendre et accomplir la *Recherche*, laisser *le temps perdu* à lui-même, ce serait accepter le non-sens qui consisterait à ne jamais pouvoir être sûr d'avoir eu affaire à la réalité. Et alors, c'est la mort qui aurait le dernier mot. Il faut aussitôt ajouter – mais c'est une remarque qui ne pourra pas être développée ici – qu'il existe un lien très fort entre les concepts de réalité et les traumas de séparation, quels qu'ils soient. C'est proprement là que se trouve la portée thérapeutique de la philosophie de Blumenberg (cf. BLUMENBERG, 1989, p. 24, 2011, *passim*).

En somme, ce qui pourrait ressembler à la totale absence d'imagination d'un écrivain, qui est de faire commencer l'action en même temps que le jour, se révèle être la thématization de la conscience de la réalité elle-même. Comment donc peut être réel ce qui à l'instant encore n'était pas pour ni avec cette conscience, ce qui avec tout sommeil ne sera à nouveau plus ? Dans cet état de fait se dissimule une chance de liberté que le sujet conserve y compris sur son passé. Bertrand Russel avait dit que le souvenir ne pouvait se défendre contre l'hypothèse que le monde aurait été créé à partir de rien il y a à peine cinq minutes. Wittgenstein tournera cet argument en dérision en ajoutant que l'on pouvait aussi bien réduire ces cinq minutes à une seule, voire même faire naître le monde à l'instant précis où le souvenir a lieu. On serait alors revenu à la *creatio continua* comme atomistique temporelle. Ici, à la page 17 des *Sorties des Cavernes*, Wittgenstein est nommé pour la première fois, et Blumenberg nous gratifie même – une fois n'est pas coutume – d'une note avec les références. Le passage mentionné se trouve dans les *Vorlesungen, 1930-1935*, parues chez Suhrkamp en 1984<sup>2</sup>. Lorsque Blumenberg nous donne une référence, il veut nous obliger à lire le texte. Ne pas le faire, c'est s'interdire tout bonnement de comprendre. Voici donc le passage de Wittgenstein :

Russel a dit un jour que le souvenir ne pouvait pas prouver que ce qui est remémoré a réellement eu lieu, car il aurait pu se faire que le monde,

<sup>2</sup> Edition originale Wittgenstein (1979).

en même temps que tous les actes clairs de remémoration, soit sorti du néant cinq minutes auparavant. Nous pourrions continuer et dire qu'il n'a peut-être été créé qu'il y a une minute, et finalement, nous pourrions affirmer qu'il est possible qu'il n'ait été créé qu'à l'instant présent. Dans cette dernière hypothèse, ce serait la même chose que de dire : « Seul l'instant présent est réel » (WITTGENSTEIN, 1984, p. 176-177).

C'est bien cela, nous serions revenus, comme le dit Blumenberg, à la création continue nécessaire au cogito cartésien. La seule réaction anticartésienne possible est alors de transformer le caractère incertain du souvenir pour lui conférer les pleins pouvoirs de la liberté sur ce qui ne peut être changé. C'est là le point commun entre la présentification, par Proust, des bords, des marges du sommeil, et la « libre variation » phénoménologique, qui ne tire plus ce qui est essentiel au « vécu » (*Erlebnis*) de la dépendance de sa relation à la réalité. Ce qui nourrit la fiction, ce n'est pas, au hasard, ce qui n'a pas été vécu, mais ce qui, par essence, ne peut être vécu – ici le moment constaté par le *Je m'endors* – et ce qui attire à soi le temps, qui n'est perdu que verbalement, parce que, en tant que immédiatement présent, il n'a, en fait, jamais été possédé.

Pour le souvenir proustien, être éveillé veut dire être sorti de l'ignorance du réveil, et cela se fait sous la protection d'un ange : « Certes, j'étais bien éveillé maintenant, mon corps avait viré une dernière fois et *le bon ange de la certitude* avait tout arrêté autour de moi... » (PROUST, 1987, p. 8). Implicitement, peut-être même de manière non intentionnée, cet ange est donc une figure qui s'oppose au *malin génie* du doute cartésien. Ce génie qui avait, au début des Temps modernes, déchaîné les affres de l'incertitude. Cet ange qui est le gardien de l'entrée dans le monde pourrait aussi bien être l'ange de la sortie du paradis, lequel ne serait pas autre chose alors que le sommeil, l'état de celui qui n'a pas de monde, et qui, donc, est en pure harmonie avec soi-même. Le gain n'est pas la présence du monde, le gain est la mise en branle de la mémoire par la conscience que l'immédiateté est devenue irréalité : « [...] le branle était donné à ma mémoire » (PROUST, 1987, p.

8-9). Le roman a trouvé son thème par le fait même qu'il a initié son commencement.

Le commencement qui se fait ici est une sortie. Sortie de l'état d'absence au monde, état dans lequel on ne peut pas vivre, bien que la vie semble y éclore. C'est très exactement là le passage pour lequel Proust a recours à la métaphore de la caverne. Elle rassemble, réunit le repli pur et simple de la vie sur elle-même et l'impossibilité d'y rester, parce qu'il y a là le souvenir qui semble attendre impatiemment à la sortie de la caverne. Il ne s'agit pas d'un dérangement importun de l'évidence de l'être-auprès-de-soi-même que marque le *cogito*, il s'agit plutôt de se libérer d'un présent qui n'est rien d'autre qu'une disposition à la fatigue pour replonger dans une nouvelle menace de l'identité : dans une nouvelle somnolence qui toujours guette. Et alors, « [...] le bouleversement serait complet dans les mondes désorbités... ». Ou bien le réveil au cœur de la nuit, lorsque le dormeur ne sait plus où il se trouve, ni même qui il est, lorsqu'il n'a plus que « le sentiment de l'existence », comme peut l'avoir un animal. Voilà tout le dénuement, toute l'exposition protégée de l'homme des cavernes, qui ne vit que parce que rien ne vient troubler cette vie. « J'étais plus dénué que l'homme des cavernes », écrit Proust, et puis aussitôt, sans la moindre transition par la présence de l'anamnesis : « [...] mais alors le souvenir... » (PROUST, 1987, p. 5). Le souvenir vient comme une aide d'en haut, pour délivrer d'un rien dont personne ne peut se tirer lui-même, pour restituer le soi-même au Moi : « [...] pour me tirer du néant d'où je n'aurais pu sortir tout seul [...] recomposaient peu à peu les traits originaux de mon moi » (PROUST, 1987, p. 5-6). Tout ce que l'imagination de la caverne avait jamais été en mesure de réaliser est ici rassemblé pour le récit d'une sortie et d'une ascension vers ce qu'il y a de plus réel, sortie et ascension qui se feront en alliance avec ce que Platon, dans son monument impérissable sur la caverne, avait précisément oublié : le souvenir.

Nous venons de prendre en écharpe le premier chapitre de *Höhlenausgänge* de Blumenberg. Une dizaine de pages à peine, intitulées *Souvenir du commencement*. Nous avons pu voir qu'il y était question de Proust et de Husserl, et que Wittgenstein était effleuré deux

fois et, une fois cité. Le chapitre suivant s'appelle *Das Überleben der Übergänge*, la survie des passages, des transitions. Ce deuxième chapitre est un condensé très ramassé de l'anthropologie philosophique de Blumenberg, que l'on trouve exposé dans le gros volume posthume intitulé *Description de l'homme* (2011). C'est à la troisième page de ce chapitre que se trouve cette définition de la philosophie qui est déjà presque célèbre parmi les blumenbergiens. « La philosophie est la quintessence d'affirmations indémonstrables et irréfutables qui ont été choisies selon le point de vue de leur capacité de réalisation [...] » (BLUMENBERG, 1989, p. 22). Or, si nous retournons maintenant au texte de Wittgenstein que Blumenberg avait cité, il apparaît que Wittgenstein dit, à la page 178, toujours à propos de la phrase de Russell que nous commentions plus haut : « *Russels Hypothese ist so formuliert, dass sie durch nichts bestätigt oder Widerlegt werden kann* [L'hypothèse de Russel est formulée de telle sorte qu'elle ne peut être ni confirmée ni réfutée par quoi que ce soit] » (WITTGENSTEIN, 1984, p. 178). Et un peu plus bas : *Solche Aussagen leisten nichts...* : De telles déclarations ne réalisent rien. Reprenons la définition que donne Blumenberg à la page 22 : « *Philosophie ist der Inbegriff von unbeweisbaren und unwiderlegbaren Behauptungen, die unter dem Gesichtspunkt ihrer Leistungsfähigkeit ausgewählt worden sind* [La philosophie est la quintessence d'affirmations indémonstrables et irréfutables, qui ont été choisies selon le point de vue de leur capacité de réalisation] » (BLUMENBERG, 1989, p. 22). Nous sommes au plus près du texte de Wittgenstein, les mots sont les mêmes. Mais il faut citer la suite de cette très belle définition :

Elles ne sont donc aussi rien d'autre que des hypothèses, avec cette différence qu'elles ne contiennent pas de prescriptions pour des expérimentations ou des observations possibles, mais permettent exclusivement de comprendre quelque chose qui, sans elles nous ferait nécessairement face comme étant de part en part inconnu et inquiétant [*Unheimlich*]<sup>3</sup> (BLUMENBERG, 1989, p. 22).

<sup>3</sup> Cf. « Sie sind dann auch nichts als Hypothesen, mit dem Unterschied, dass sie keine Anweisungen für mögliche Experimente oder Observationen enthalten, sondern ausschliesslich etwas verstehen werden lassen, was uns sonst als ganz und gar Unbekanntes und Unheimliches gegenüberstehen müsste ».



La première partie est au plus près de Wittgenstein, contre lui, semble-t-il. La seconde vient renforcer l'affirmation : rien que des hypothèses qui nous permettent de comprendre des choses qui, sans cela, sans la philosophie, nous feraient nécessairement face comme quelque chose de part en part inconnu et terrifiant : le réel, certaines formes, certaines apparitions du réel.

Il fallait commencer par attirer l'attention sur ce registre textuel très particulier où Blumenberg, parlant de Husserl et de Proust, est en réalité en dialogue constant avec Wittgenstein. Il y a deux autres mentions, indexées, de Wittgenstein dans la suite du livre. Il faudrait les examiner là aussi de très près. C'est un chantier à ouvrir. Mais surtout, il y a un chapitre consacré explicitement à Wittgenstein, aux pages 752 à 792. Il faut donc voir quel est le traitement réservé à Wittgenstein lorsqu'il est explicitement question de lui ?

Le chapitre est intitulé : *Im Fliegenglas*, dans la bouteille à mouche. D'emblée, Blumenberg déclare que la philosophie des Temps modernes, même là où elle semble traiter des triomphes de l'esprit humain, est très largement une description d'enfermements, de *Gefangenschaften*. C'est bien sûr Kant qui en pose les fondements, mais, je cite : « C'est Ludwig Wittgenstein qui devient le spécialiste de tels enfermements » (BLUMENBERG, 1989, p. 753). Son affinité avec le champ imagé de la caverne — sans que le mythe soit jamais nommé — trouve de nombreuses occasions de s'exprimer dans les divers processus des transformations de sa pensée.

D'abord, la proposition programmatique des *Investigations philosophiques*, I : « — Quel est ton but en philosophie ? — Montrer à la mouche l'issue par où s'échapper de la bouteille à mouches » (WITTGENSTEIN, 1961, p. 309), traduit Klossowski. *Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen...* Et puis, ce qui est sans doute la proposition la plus connue des *Investigations* : « La philosophie est la lutte contre l'ensorcellement par les moyens de notre langage » (WITTGENSTEIN, 1961, p. 109). Et toujours 109 :

Les résultats de la philosophie consistent en la découverte d'une quelconque absurdité comme des bosses que l'entendement s'est faites

en courant à l'assaut des frontières du langage. Ce sont ces bosses qui nous permettent de reconnaître la valeur de cette découverte (WITTGENSTEIN, 1961, p. 109).

Blumenberg voit dans toutes ces déclarations un condensé d'expériences personnelles. De quelle frontière peut-il bien s'agir, demande-t-il, pour que l'on s'y prenne des bosses, sans doute à la tête ? C'est que, il ne s'agit pas d'une frontière, il s'agit d'un mur. (Et, ajoute Blumenberg, Wittgenstein ne savait pas encore qu'il pouvait exister cette exception qu'est un mur-frontière). Ce mur est celui d'une cellule. Car une cellule est petite. Aussi longtemps que l'on parle de frontière, ce qui reste dans le vague est de savoir si l'espace limité par la frontière est vaste ou restreint. Or celui de Wittgenstein, son lieu d'enfermement est restreint. C'est un espace restreint parce que c'est une cage. A preuve, la conférence sur l'éthique du 10 mai 1929 où Wittgenstein déclare que toute sa tendance le porterait « [...] à se précipiter contre les frontières du langage », et qu'il s'agirait là d'un « [...] heurt contre les murs de notre cage » (cf. BLUMENBERG, 1989, p. 783). Si la dernière proposition du *Tractatus* énonce que ce dont on ne peut parler il faut le taire, l'ineffable n'en est pas pour autant nié. Ainsi, la proposition prend sa consistance lorsqu'on la met en relation avec cette autre qui précède, en 4.1212 : « Ce qui *peut* être montré ne *peut* être dit » (WITTGENSTEIN, 1993, p. 59). Par conséquent, la frontière est ce qui peut être montré indirectement, en ce que l'on montre ses bosses, en geignant de douleur. Ainsi s'explique aussi la remarque de Blumenberg à la page 426 : « Il est possible que ce dont on ne peut parler, il faille le taire, mais cela veut simplement dire plus précisément qu'il faut parler d'une *autre* manière de ce dont on ne peut parler d'une *certaine* manière » (BLUMENBERG, 1989, p. 426).

Blumenberg veut montrer avec quelle intensité l'idée de l'enfermement obsède Wittgenstein, qu'il s'agit chez lui d'un véritable syndrome. Prenons par exemple cette remarque anodine par laquelle Wittgenstein veut prouver que le sens indéterminé d'une phrase n'existe pas. « Si je dis que j'ai enfermé hermétiquement l'homme dans la chambre – seule une porte est restée ouverte – je ne l'ai pas enfermé du

tout » (WITTGENSTEIN, 1984, p. 99). Et curieusement, Klossowski oublie ici de traduire : « Il n'est enfermé qu'apparemment ». Wittgenstein poursuit son raisonnement en disant qu'une délimitation qui aurait un trou n'en serait pas une du tout. Seulement, il ne va pas au bout de sa pensée, puisqu'il se contredit pour finir : « Mais cela est-il bien vrai ? » (WITTGENSTEIN, 1984, p. 99). Il ne reste plus au lecteur qu'à pousser l'idée jusqu'à se représenter que tout enfermement dépend du comportement de celui qui est enfermé. Personne ne peut décider du degré de la conviction subjective que quelqu'un a d'être enfermé. Dans les *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Wittgenstein accentue encore cette même idée : « Un homme est prisonnier dans une chambre lorsque la porte, qui n'est pas fermée à clef, s'ouvre vers l'intérieur ; mais qu'il ne lui vient même pas à l'idée de tirer au lieu de pousser » (WITTGENSTEIN, 1983, IV, § 39).

Quel est donc, demandera-t-on, le rapport entre l'enfermement, c'est-à-dire la chambre de Wittgenstein ou la caverne de Platon, et le langage ? Ce rapport n'a été établi ni par Platon ni par Aristote, mais provient de la tradition issue d'Hérodote, à travers l'exemple bien connu de l'expérience du pharaon Psammétique. Blumenberg juge inestimable que nous possédions la preuve, concernant Wittgenstein, qu'il connaissait l'histoire d'Hérodote. C'est durant les années où il est instituteur dans les villages autrichiens de Trattenbach, Puchberg et Ottertal. Il publie, en date du 22 avril 1925 une préface à un dictionnaire pour les écoles primaires. Et il avait d'ailleurs déjà parlé à ses petits élèves de l'expérience du pharaon dès 1921, sous la forme d'un conte. « Il y eut une fois une expérience. Deux petits enfants, qui n'avaient pas encore appris à parler, furent enfermés avec une femme muette. On voulait découvrir s'ils apprendraient un langage primitif ou s'ils inventeraient eux-mêmes une langue. L'expérience a échoué » (cf. BLUMENBERG, 1989, p. 774).

La version de Wittgenstein diffère notablement de celle d'Hérodote, dans laquelle il est dit que le mot *bécos*, que prononcent les enfants, et qui désigne le pain venait du phrygien. C'était censé être inscrit dans l'*anamnesis* de l'espèce... Chez Wittgenstein, l'expérience échoue purement et simplement. C'est que chez Hérodote, la fin est

un mythe, alors que ce qui intéresse Wittgenstein est de proposer un exemple d'observation dans les conditions les plus précises et les mieux définies pour montrer comment les significations peuvent être apprises, surtout celles d'expressions abstraites. La proposition 109 des *Investigations* dit : « Toute explication doit disparaître et n'être remplacée que par la description » (WITTGENSTEIN, 1984, p. 342). C'est ici que l'exigence de Wittgenstein est exactement la même que celle de la phénoménologie, que les deux préoccupations se rejoignent et se recourent. Et c'est ici que Blumenberg est en empathie totale et sans restriction avec Wittgenstein, et lui rend un hommage appuyé dont il est peu coutumier :

La clarté philosophique, telle que Wittgenstein la postule, n'est pas la levée de tous les doutes, n'est pas la promesse de l'absence absolue de contradictions ; c'est la réduction des prétentions et des normes elles-mêmes, la diminution de l'idéalisation. [...] Seule la limitation du doute rend la certitude possible. [...] La philosophie s'avère être un art de la résignation. Elle bride l'énergie des grandes attentes qui, lorsqu'elles sont déçues peuvent s'inverser en colère contre le monde. La philosophie est alors tout autre chose que l'accomplissement du postulat toujours à nouveau convoqué que la théorie et la praxis devraient être limitrophes, et rendre justement incontournable le passage de la frontière (BLUMENBERG, 1989, p. 790).

On voit que le traitement auquel Blumenberg soumet Wittgenstein est ambigu. Qu'il est difficile de démêler l'écheveau. Mais il ne fait pas de doute, et même s'il n'a peut-être pas autant compté que Husserl pour Blumenberg, qu'il existe une proximité souvent frappante entre les deux philosophes. A la page 791, il appelle Wittgenstein le « *selfmade-Philosoph* ». Celui qui n'avait pas pris note des cavernes et des enfermements de ses prédécesseurs, celui qui semblait mépriser ce qui avait déjà existé avant lui. Et comment cela finit-il ? Nous le savons, dit Blumenberg, par l'exemple de Husserl et de son prodigieux travail. Il y a l'avantage de l'authenticité par anhistoricité, mais il y a aussi le risque du ridicule : l'ahurissement de constater que ce que l'on croit énoncer pour la première fois a déjà été dit il y a longtemps et sous

des formes diverses. Wittgenstein tourne autour de l'imagination de la caverne, mais il ne pouvait visiblement pas utiliser grand chose de ce qui existait déjà.

Et pourtant, conclut Blumenberg, et nous concluons là-dessus, pourtant, ce philosophe est quelqu'un auprès de qui le pharaon Psammétique aurait pu rencontrer le succès, aurait pu trouver celui qui réaliserait son affaire lui-même, tout seul. L'humanité aurait existé en vain.

D'après le témoignage de la femme de son médecin, le Dr. Bevan, dans la maison duquel il est mort, les derniers mots de Wittgenstein, après cette vie d'inquiétude, de dépressions, de fuites et de perplexités, d'idées de suicide et de destruction, ses derniers mots auraient été : « Dites leurs que j'ai eu une vie magnifique. » (BLUMENBERG, 1989, p. 792). Et peut-être que, tout simplement, il faut rapprocher cette *vie magnifique* de la lettre à Russel de 1912, dans laquelle il écrivait : « Il n'existe rien de plus magnifique sur terre que les vrais problèmes de la philosophie » (WITTGENSTEIN, 1980, p. 19).

## Références

BLUMENBERG, H. Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans. In: BLUMENBERG, H. *Poetik und Hermeneutik* : « Nachahmung und Illusion ». München : Wilhelm Fink Verlag, 1964. v. 1.

BLUMENBERG, H. *Le concept de réalité : traces écrites*. Traduit de l'Allemand par Jean-Louis Schlegel, préface de Jean-Claude Monod. Paris : Seuil, 2012.

BLUMENBERG, H. *Höhlenausgänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989.

BLUMENBERG, H. *Description de l'homme*. Traduit de l'allemand par Denis Trierweiler. Paris : Editions du Cerf, 2011.

PROUST, M. *À la recherche du temps perdu*. Paris : Gallimard ; La Pléiade, 1987. t. 1.

WITTGENSTEIN, L. *Investigations Philosophiques*. Trad. P. Klossowski. Paris : Gallimard, 1961.

WITTGENSTEIN, L., *Wittgenstein's lectures: Cambridge 1930-32 et 1932-35*. Oxford : Basil Blackwell, 1979.

WITTGENSTEIN, L. *Briefwechsel*. Éd. B. F. McGuinness et G.H. von Wright. Frankfurt : Suhrkamp, 1980.

WITTGENSTEIN, L. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Éd. Georg Henrik von Wright, Rush Rhees et Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe. 2. ed. Cambridge : MIT Press, 1983.

WITTGENSTEIN, L. *Vorlesungen 1930-1935*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophique*. Paris : Gallimard, 1993.

Reçu : 12/03/2015

*Received:* 03/12/2015

Approuvé : 22/04/2015

*Approved:* 04/22/2015



## Animal/Humano: Plessner, Blumenberg, Derrida

*Animal/Human: Plessner, Blumenberg, Derrida*

**José Luis Villacañas Berlanga\***

Universidad Complutense de Madrid (UCM), Facultad de Filosofía, Madrid, España

---

### Resumen

Este trabajo explora el último pensamiento de Jacques Derrida alrededor de la diferencia antropológica y la cuestión del animal en convergencia con el despliegue de la misma cuestión en el pensamiento de Hans Blumenberg, desplegado también en su último libro *Beschreibung des Menschen*. La finalidad última del ensayo es la de recoger la crítica inicial que ambos pensadores (junto con Helmut Plessner, muy interesado en los mismos problemas) pueden dirigir al pensamiento de Heidegger sobre la diferencia ontológica, dominante en todo el pensamiento contemporáneo.

**Palabras Clave:** Diferencia. Animal. Humano. *Logos*. Visión.

---

\* JLVB: doctor, catedrático de Historia de la Filosofía en la UCM, director y fundador de la revista *Res Publica* y director de la revista *Anales de Historia de la Filosofía*, director de la Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, e-mail: [jvillac@filos.ucm.es](mailto:jvillac@filos.ucm.es)

**Abstract**

*The essay examines the issue of anthropological difference and animality in Hans Blumenberg's Description of Man and the late work of Jacques Derrida. I ultimately aim to clarify the criticism that these thinkers (as well as Helmut Plessner, who was also interested in these issues) made on Heidegger's ontological difference, a dominant topic in contemporary philosophy.*

**Keywords:** *Difference. Animal. Human. Logos. Vision*

---

**Una cuestión programática**

La lectura de *Lento Presente* de Sepp Gumbrecht (2009) nos ofrece uno de los síntomas más precisos del nuevo tiempo histórico detenido que caracteriza al presente. Se trata de que los héroes intelectuales del siglo XXI sigan siendo los mismos después de 50 años. Mi generación ha crecido desde el Liceo bajo el prestigio de Habermas y de Derrida, de Foucault y de Deleuze. No hay modo de pensar en el futuro de la filosofía sin esta observación. Por decirlo con H. P. Krüger: aquí los héroes no han dimitido. Parece claro, en todo caso, que ellos solos no podrían hacerlo. Tendrán que ser ayudados a entrar en esa especie de reposo histórico. ¿Pero cómo nosotros, los que hemos envejecido a la sombra de estos prestigios poderosos, podríamos comenzar a conceder profundidad histórica a este periodo, el nuestro? ¿Qué principio diferente podría marcar una distancia teórica con estos héroes y encaminarnos hacia lo no compartido con ellos? ¿Qué perspectiva nos permitiría observar su obra desde fuera? Gumbrecht suele decir que hay una melancolía de la referencia en Derrida, algo así como una necesidad de mantenerla en el horizonte tras la continua despedida de ella. De ahí que Gumbrecht, poco entregado a la melancolía, haya explorado el principio de presencia como una nueva perspectiva capaz de limitar el dominio de la virtualidad. No ha sido el único que ha buscado romper con la visión dominante. Buena parte de la obra de Frank Ankersmit tiene esta aspiración de romper con la cárcel del lenguaje,



desde *Historia y Tropología* (2004)<sup>1</sup> a *La experiencia histórica de lo sublime* (2010)<sup>2</sup>. En cierto modo, Odo Marquard ha hecho lo mismo con la ética de la acción comunicativa: el consenso futuro entregado a la acción comunicativa debe partir de un consenso pasado que no depende de la propia acción comunicativa. En realidad, deberíamos prescindir de la idea de que hay una mirada convergente que unifica a los grandes pensadores post-estructuralistas. Por mucho que se quiera hacer equipo entre Foucault y Deleuze, la ética del cuidado de sí, y en general el último Foucault, no es intuitivamente compatible con la propuesta del *Antiedipo*. Si en esta obra obtenemos el mejor cumplimiento del anti-humanismo, en el cuidado de sí apenas avistamos otra idea que la de una estetizada *Bildung* humanista.

Traigo esta reflexión a mención para preparar una humilde propuesta. Pero también para identificar un terreno común. H. P. Krüger, con quien, aun al modo periférico de España, comparto experiencia generacional, ha dicho, en unas declaraciones a la prensa italiana lo siguiente:

El programa de investigación de Habermas y de Derrida, el concepto de razón intersubjetiva comunicativa y la gramatología, pueden ser interpretados como dos tentativas de salir fuera de la naturaleza para producir un contrapeso respecto a ella. Creo que a largo plazo este programa no puede mantenerse. Tengo la impresión de que los dos programas de investigación deben ser sometidos a una perspectiva histórica. Es preciso tematizar la naturaleza inorgánica y la naturaleza viviente, y hacerlo no en una forma reductiva, sino en una manera fenomenológica, hermenéutica, crítico-reconstructiva: la naturaleza no debe ser concebida como esto que es tematizado por las ciencias naturales, pues también la reflexión filosófica debe elaborar este tema (KRÜGER, 2012)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> La primera edición inglesa es de 1994 y fue editada por la Universidad de California.

<sup>2</sup> La primera edición en holandés es de 2007.

<sup>3</sup> Entrevista a H. P. Krüger en *Micromega, Il Rasoio di Occam*: “[...] i programmi di ricerca di Habermas e di Derrida, il concetto di ragione intersoggettiva comunicativa e la grammatologia, possono essere interpretati anche come due tentativi di uscire fuori dalla natura, per produrre un contrappeso rispetto alla natura. Io credo che questo alla lunga non può essere mantenuto. Ho l'impressione che entrambi questi programmi di ricerca oggi debbano essere storicizzati. Bisogna tematizzare la natura inorganica e la natura vivente, e ciò non in una forma riduttiva ma in una maniera fenomenologica, ermeneutica e critico-ricostruttiva: la natura non deve essere solo concepita come ciò che viene messo a tema dalle scienze naturali, anche la riflessione filosofica deve elaborare questo tema”.

Comparto esta apreciación y me gustaría subrayar el “no sólo ciencias naturales, sino también filosofía”. Lo que ese giro impone es una renovación del concepto de materialidad, de experiencia, de corporeidad, de realidad. En todo caso, me interesa esta convergencia generacional no tanto para invocar un nuevo episodio de la ansiedad de las influencias. Creo que los grandes héroes intelectuales del siglo XX también se han dado cuenta de la dificultad de su posición, ciega para la naturaleza. La incapacidad habermasiana de dar este giro durante la fase central de su pensamiento tuvo que ver con su dependencia de Adorno y Benjamin, cuya noción de naturaleza es completamente negativa. Sin embargo, el último Habermas ha percibido que esta noción adorniana deja todavía más libre el campo para una humillación de la naturaleza degradada<sup>4</sup>. Por su parte, la apuesta final de Foucault por el cuidado de sí parece un repliegue de todo su pensamiento anterior, basado en la alabanza liberadora del delirio. En el último Foucault, esta centralidad ha sido sustituida por el rasgo originario de la resistencia, la clave de toda la genealogía del poder, aunque esta capacidad universal de resistencia no haya querido explicarse con argumentos antropológicos sino más bien como una manifestación del pensar<sup>5</sup>. En el pensamiento de Habermas y de Foucault por tanto se registran esfuerzos para reivindicar los aspectos que implican experiencias más allá del lenguaje. Pero quizá ninguno de nuestros héroes intelectuales se halla dejado llevar por la insatisfacción de no arribar a unas costas más allá de la práctica deconstructiva como Derrida. Su última obra perfecciona su lucha contra el logocentrismo de la fenomenología de Husserl con una reflexión sobre el problema de lo animal y lo humano. En este punto, a poco que apuremos, deberían converger los últimos planteamientos de Habermas y de Foucault.

Creo que estos tres casos indican algo preciso: la generación de nuestros héroes intelectuales, al final de sus vidas, se han mostrado sensibles a lo insuficiente de sus puntos de vista en las épocas centrales

<sup>4</sup> Esto es lo que ha llevado a Habermas (2001, p. 27ss.) a decir que las distinciones fenomenológicas de H. Plessner, extraídas de su gran libro sobre filosofía de naturaleza viviente, son “extraordinariamente actuales”. Por supuesto que hay más cosas implicadas en esa dependencia de Adorno, y que la autocrítica de Habermas llega más lejos (cf. ACCARINO, 2008, p. 17-24).

<sup>5</sup> Cf. La introducción de Jorge Álvarez Yagüe a Michel Foucault (2015, p. 70-75).

de su producción. No tenemos que mirar su producción desde fuera, como un objeto histórico inerte. En este me distancio de Krüger. Quizá sea más adecuado perseguir el propio impulso de su pensamiento y percibir las sutiles implicaciones autocríticas que encierran sus últimas reflexiones. No se trata tanto de una venganza edípica tardía, sino de un reconocimiento, todavía uno más, de su inmenso trabajo intelectual.

No obstante, deseo dar un paso más allá. Quizá no se trate de la muerte del padre, pero sí de la del abuelo. En este sentido, deseo poner en relación este último movimiento de Derrida, y su abordaje de la cuestión animal, con otro pensador que recorre el siglo XX con otra memoria. Como Derrida, Blumenberg ha deseado mostrar las debilidades de la posición fenomenológica de Husserl, perdida en la búsqueda de una filosofía trascendental de la conciencia como Logos. También como Derrida, Blumenberg ha deseado mostrar la manera en que ese programa puede ser completado a través de una antropología filosófica. Esta operación sólo puede hacerse si superamos la condena que Heidegger pronunció sobre la antropología filosófica. Derrida, en la última palabra de su obra dedicada al análisis de la cuestión animal, ha podido decir esto: "Lo que está en juego, naturalmente, no lo oculto, es tan radical que tiene que ver con 'la diferencia ontológica', con la cuestión del ser, con toda la armazón del discurso heideggeriano" (DERRIDA, 2008, p. 189)<sup>6</sup>. No podemos echar esta mirada final de Derrida en saco roto ni dejar de apreciar la convergencia programática con lo que siempre combatió Blumenberg. Pero al marcar esta convergencia, atisbamos la necesidad de repensar toda la segunda mitad del siglo XX. Como ha recordado Odo Marquard (2012, p. 93), "[...] las más grandes y agitadas revoluciones culturales del mundo occidental posteriores a la Segunda Guerra Mundial ha sido inspiradas al menos en parte por discípulos directos o indirectos de Heidegger". Lo sabemos. Por debajo de los héroes intelectuales de los últimos sesenta años, siempre asoma Heidegger. Todos han concedido a Heidegger un heroísmo permanente. Quizá sea llegado el momento de desandar ese camino.

---

<sup>6</sup> "C'est la question... L'enjeu, naturellement, je ne le cache pas, est tellement radical qu'il y va de la 'différence ontologique', de la 'question de l'être', de toute l'armature du discours heideggerien" (DERRIDA, 2006, p. 219).

Una lejana intuición me ha guiado hace muchos años en mi trabajo filosófico: el origen de todo lo relevante para el pensamiento del presente se decidió en ese laboratorio universal que es la República de Weimar, cuando el mundo pensó bajo una presión que no había conocido jamás antes. Sabemos hasta qué punto el éxito de *Ser y Tiempo* aplastó la riqueza extraordinaria de una época y algún día habrá que hacer la historia de esa ganancia y de esa pérdida<sup>7</sup>. En todo caso, nadie puede dar por concluido el combate que allí se verificó y que sepultó muchas posibilidades. Quizá, frente a la decisión de Agamben (2006)<sup>8</sup> de enlazar a pie juntillas con aquel pasado, ahora sea la ocasión de tomar en serio los caminos que desde 1918 a 1933 no pasan ni por Heidegger — ni por Schmitt, habría que decir. Esto implicaría situar en el centro a dos nombres que resultaron sepultados en sus nítidos rasgos, Max Weber y Helmut Plessner. Quizá no sea una tarea menor pensar de forma intensa su relación profunda, aunque no podremos hacerlo en esta ocasión. Lo que me interesa destacar es que si todo apunta a una recuperación de la experiencia, entonces la centralidad de la cuestión animal/humano no puede ser ignorada. Hay razones suficientes para pensar que constituye como tal cuestión el centro de los intereses de Weber y de Plessner<sup>9</sup>.

## La cuestión animal

Hasta aquí las cuestiones programáticas. Propongo ahora un pequeño ejemplo preliminar que debe llevarnos a rehacer una senda perdida. Derrida ha llegado a la cuestión del animal a través de la cuestión

<sup>7</sup> Para este relato se debe ver sobre todo el texto de H. U. Gumbrecht (2004): *En 1926. Viviendo al borde del tiempo*.

<sup>8</sup> La edición en italiano es de 2002. Cualquiera que lea el libro comprende hasta qué punto Agamben ha sucumbido al encanto esnobista de Kojève, cuyos análisis filosóficos, anclados en Hegel, acabaron conteniendo una simplificación intolerable. Por supuesto, no menos reflexiva parece la reverencia a las fuentes del propio Heidegger respecto a la cuestión animal.

<sup>9</sup> Podría ser anti-intuitivo que también lo fueran respecto de Weber. No puedo discutir este punto. Pero invoco la monumental biografía de J. Radkau (2012), *Max Weber, la pasión del pensar*. No se trata solo de Radkau. Debemos todavía poner en valor el sentido de los párrafos iniciales de su sociología de la religión y perseguir el pensamiento de E. Baumgarten y sus relaciones con Konrad Lorenz.

de la autobiografía, y sólo muy tarde, hacia 1999, el tema de la línea entre lo animal y lo humano cristalizó en su pensamiento. Con ello *Derrida* llegaba al final de su desmontaje del cartesianismo fenomenológico. Blumenberg, de forma paralela, ha perseguido casi desde siempre la cuestión de superar a Husserl desde la antropología filosófica, y recuperar el cruce de caminos en que Husserl y Scheler separaron sus pasos en 1910 con la edición de *Ideas para una fenomenología pura*. Derrida no usó para su camino a Merleau Ponty, pero resulta evidente que él también luchaba por escapar al logocentrismo huseerliano. Hoy son conocidas las filiaciones entre Merleau Ponty y Plessner. Por su parte, también sorprende que Blumenberg no haya invocado a Plessner con asiduidad. Solo una vez es citado en *Beschreibung des Menschen*, aunque la temática sea claramente afín a la de Plessner. Por eso podemos decir que esta ausencia es engañosa. Plessner está implícito por doquier en esa obra póstuma. El caso es que a través del desarrollo paciente e inacabado de esta antropología filosófica, Blumenberg ha desembocado en el problema de la antropogénesis y en el problema del criterio de demarcación entre lo animal y lo humano. Vemos así que los caminos de Derrida y Blumenberg son más bien paralelos y han compartido cierto destino. La aportación de Derrida, de gran estilo literario, se ha concentrado en el seminario completo de Cerisy, publicado de forma póstuma como *El animal que sigo siendo*, mientras que la obra de Blumenberg, tan monumental y erudita, se ha concretado en una obra igualmente póstuma, *Beschreibung des Menschen* en la que describe con esmero la premisa histórica filosófica que le llevó a ese camino: una rechazada antropología fenomenológica de la función de conciencia por parte de Husserl. Así que al final, ambos pensadores se enfrentan a la cuestión de dibujar la línea de demarcación entre lo animal y lo humano. Y ambos nos permiten avanzar en la manera en que las ciencias humanas avanzan. Dando un paso atrás y recoger una posibilidad que quedó clausurada por el triunfo del pensamiento de Heidegger, cuyas reflexiones sobre el tema, dependientes de von Uexkühl son incorregiblemente primitivas. Pero mientras que Heidegger triunfaba, Plessner publicaba su obra sobre lo viviente y el ser humano. Esta estrategia, desde luego, nos pone en situación de retomar un punto decisivo de la obra de Plessner, el de

la posicionalidad excéntrica, elevado por el viejo artículo de Marjorie Grene (1966, p. 20, 2, 250-277) a centro de todo su pensamiento.

Para evitar confusiones, debemos recordar que Derrida no quiere negar que exista la línea de demarcación animal/humano. “No he creído nunca en ninguna continuidad homogénea entre lo que se llama el hombre y lo que él denomina el animal” (DERRIDA, 2008, p. 46)<sup>10</sup>. En realidad, ha hablado de una “ruptura abisal”. Su causa, su batalla, no puede ser asegurada por la “sospecha simplista de continuismo biológico”, que él caracteriza no sólo como un “estrafalario perjuicio de continuismo” (DERRIDA, 2008, p. 47)<sup>11</sup>, sino como la fuente secreta del nazismo. Por tanto hay discontinuidad, ruptura y abismo (cf. DERRIDA, 2008, p. 46)<sup>12</sup>. Para Derrida lo importante, lo que decide la calidad de una filosofía, no es que niegue la diferencia, sino la manera de pensar esa ruptura e incluso ese abismo. La discusión está en “determinar el número, la forma, el sentido, la estructura y el espesor estratificado de este límite abisal”<sup>13</sup>. La apuesta de Derrida sugiere una “frontera plural y plegada varias veces sobre sí misma”<sup>14</sup>. No una línea continua, sino una que genera estratos y pliegues y que, por eso, no se puede “trazar, objetivar ni contar” (DERRIDA, 2008, p. 47)<sup>15</sup>. Lacan ofrece aquí la metafórica. Una línea que se hace un pliegue, que crece, se multiplica, se hunde y en ese fondo encuentra energías para seguir su camino. Pues ese “borde múltiple” y abisal “tiene una historia” y es fácil que esta historia esté abierta. Lo que llamamos Historia es sólo parte de esta historia previa. Derrida aspira a que esa historia antropocéntrica que se inicia con el relato del Génesis quede clausurada desde una hermenéutica el Génesis. Por eso, en la línea de W. Benjamin, desea remitirnos a un tiempo antes del relato de la caída, “antes de

<sup>10</sup> “Je n’ai donc jamais cru à quelque continuité homogène entre ce qui s’appelle l’homme et ce qu’il appelle l’animal” (DERRIDA, 2006, p. 52).

<sup>11</sup> “grief farfelu de continuisme” (DERRIDA, 2006, p. 52).

<sup>12</sup> “rupture abyssale”; “[...] la suspicion simpliste d’une continuité biologique” (DERRIDA, 2006, p. 52).

<sup>13</sup> “[...] déterminer le nombre, la forme, le sens, la structure et l’épaisseur feuilletée de cette limite abyssale” (DERRIDA, 2006, p. 52).

<sup>14</sup> “[...] frontière plurielle et surpliée” (DERRIDA, 2006, p. 52).

<sup>15</sup> “[...] tracer, ni objectiver, ni compter comme une” (DERRIDA, 2006, p. 53).

la vergüenza y de la vergüenza de la vergüenza” (DERRIDA, 2008, p. 37)<sup>16</sup>. No es un azar que Jean Luc-Nancy (2005, p. 210), al oír esta tesis, exclamara horrorizado: “¡Pero esto nos lleva a los antiguos egipcios!”<sup>17</sup>. Jan Asmann seguro que habría sonreído y diría ¿Pero hemos estado alguna vez en otro sitio?

El esfuerzo de Derrida en el seminario aspiraba a demostrar que ese borde abisal se ha simplificado desde Descartes por una búsqueda demasiado precipitada del criterio de demarcación. Así rechaza que se pueda objetivar “la multiplicidad heterogénea de seres vivos”, con su “multiplicidad de organizaciones de relaciones entre lo vivo y lo muerto” (DERRIDA, 2008, p. 48)<sup>18</sup>. En todo caso, no se puede reducir a la serie clásica de las diferencias entre los hombres y los animales: no poder responder, no fingir, no mentir, no borrar las huellas, y por su puesto no inhibir los instintos, no sufrir, no comunicarse. Ninguna de estas diferencias es defendible fenomenológicamente. En cierto modo, la perspectiva que más le interesa a Derrida es la de neutralizar el punto bíblico: que el constituirse del ser humano se produzca justo al nombrar al animal, respecto al animal, sobre el animal. No hay constancia de que ese desplazamiento sea el constitutivo de la humanidad, que registra filogenética y ontogenéticamente una imborrable sabiduría de la camaradería horizontal entre animales y humanos. Una cierta mejor mirada sobre la obligación moral sería la victoria de no saberse separado del animal. Esta paradoja es central. Tendríamos un abismo, un pliegue que se basa en una línea profunda de continuidad. No quiero tender puentes precipitados hacia la metáfora preferida de Plessner: la noción de *Stufe* como la estrategia para afirmar a la vez la continuidad y la discontinuidad. Lo que deseo hallar es el punto central del argumento de Derrida, más allá de sus apasionantes discusiones con Lacan, la más productiva y abierta, la más apresurada, la más pendiente y urgente para nosotros, pues nos podría llevar al problema de la filiación del *singular desde el singular*, algo que no hay que confundir con la

<sup>16</sup> “[...] avant la honte et la honte de la honte” (DERRIDA, 2006, p. 40).

<sup>17</sup> “Mais cela nous amène à des anciens Egyptiens!”.

<sup>18</sup> “une multiplicité hétérogène de vivants”; “multiplicité d’organisation des rapports entre le vivant et le mort” (DERRIDA, 2006, p. 53).

natalidad de Arendt (cuestión que nos acerca a la problemática de la historia singular, de la narratividad, de la experiencia, de un modo que ya no podría separarse de Freud, que hace de toda singularidad una novela familiar del neurótico).

Pero sin poder referirme a esta discusión, me atrevo a decir que el punto central del argumento de Derrida (2008, p. 26) es este: “el animal está ahí antes que yo”<sup>19</sup>, ante mí. Es un antes que no pasa. El despliegue de esta frase no deja dudas de su alcance anti-heideggeriano. El animal es también *Dasein* y yo lo soy para él. Esta relación no está marcada por la diferencia ontológica. “Y desde este ser-ahí-delante-de-mí se puede dejar mirar [...] pero él también puede mirarme” (DERRIDA, 2008, p. 26)<sup>20</sup>. Al decir de Derrida, olvidar esto último es el olvido constitutivo de la filosofía. Ignorar que el animal tiene su “punto de vista sobre mí” es un déficit en la filosofía de la alteridad. Pero también tiene un claro interés husserliano: si el animal está *antes*, entonces en su olvido intemporal está “la génesis misma del tiempo” (DERRIDA, 2008, p. 33)<sup>21</sup>. Aquí Derrida dice algo importante para explicar nuestro camino a Plessner y a Blumenberg. “Esta alteridad absoluta del vecino o del prójimo nunca me habrá dado tanto que pensar como en los momentos en que me veo desnudo bajo la mirada de un gato” (DERRIDA, 2008, p. 26)<sup>22</sup>. Tengo la inclinación a poner esta frase en relación con otra, no carente de ese misterio que encierra toda frase imponente. La pronunció Plessner en el prólogo a la primera edición de *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Está en el contexto de la relación de este libro con Heidegger. Tras confesar que *Sein und Zeit* le había llegado mientras el libro estaba en imprenta, reconoce que “no podemos aceptar el principio básico de Heidegger”<sup>23</sup>. Ese principio dice que “la investigación del

<sup>19</sup> “[...] l’animal est là avant moi” (DERRIDA, 2006, p. 28).

<sup>20</sup> “Et depuis cet être-là-devant-moi, il peut se laisser regarder, sans doute, mais aussi [...] il peut lui me regarder” (DERRIDA, 2006, p. 28).

<sup>21</sup> “[...] la genèse même du temps” (DERRIDA, 2006, p. 36).

<sup>22</sup> “Rien ne m’aura jamais tant donné à penser cette altérité absolue du voisin ou du prochain que dans les moments où je me vois vu un sous le regard d’un chat” (DERRIDA, 2006, p. 28).

<sup>23</sup> “wir den Grundsatz Heideggers nicht anerkennen können”. Una edición italiana muy útil es la Bollati Boringhieri, al cuidado de Vallori Rasini, p. 5.



ser extrahumano debería ser precedida necesariamente de una analítica existencial del ser humano” (PLESSNER, 1975, p. 12)<sup>24</sup>. Heidegger, dijo Plessner, desde este momento quedó preso de la vieja tradición del subjetivismo. Y esto era así porque asumía la premisa de que “aquel que plantea la cuestión filosófica es el prójimo existencial de sí mismo y por eso se coloca en el horizonte de lo indagado” (PLESSNER, 1975, p. 12)<sup>25</sup>. En suma, por decirlo con Derrida, Heidegger no aceptaba que el animal está ahí antes que yo. Es un *Dasein* anterior al *Dasein* y todavía hay que preguntarse si puedo elevarme a *Dasein* exclusivo al margen del olvido del *Dasein* del animal. Plessner defendió así la legitimidad de una filosofía de la naturaleza, el mayor escándalo para Weber — según recordó Plessner. En ese prólogo, Plessner dejó clara la premisa de la filosofía de la naturaleza. Era que el rasgo distintivo del ser humano, frente a todo otro ser, reside en un *faktum*. Estoy tentado en llamar a este el verdadero *Faktum der Vernunft* en el sentido kantiano, la base más allá de la cual no se puede ir, aunque sea en sí misma un inicio supuesto o verosímil. Ese *faktum* dice de forma misteriosa, “que el ser humano no es ni el más próximo ni el más lejano de sí mismo” (PLESSNER, 1975, p. 12)<sup>26</sup>. Hay un cierto parecido de familia con la tesis de Derrida: el ser humano no es el prójimo más radical del ser humano. La forma de vida humana está “en un mar de seres y cosas” y pertenece al mismo conjunto “de todas las cosas de este mundo” (PLESSNER, 1975, p. 12)<sup>27</sup>. A este estar próximo y prójimo de otros seres y distante de sí, y al mismo tiempo no ser el más lejano de sí mismo, y por eso también distante de otros seres, Plessner le llama *excentricidad*. Aseguró que la excentricidad era el terreno y el medio de la filosofía, una por cierto que no estaría expuesta al olvido que recordaba Derrida.

<sup>24</sup> “der Untersuchung aussermenschlichen Seins eine Existentialanalytik des Menschen notwendig vorhergehen müsse”.

<sup>25</sup> “der philosophisch Fragende sich selbst existentiell der Nächste und darum der sich in Blick auf das Erfragte Liegende ist”.

<sup>26</sup> “sich weder der Nächste noch der Fernste zu sein”

<sup>27</sup> “in einem Meer des Seins vorzufinden” [...] “mit allen Dingen dieser Welt”.

## Excentricidad: *Logos* y visión

No tengo tiempo para abordar el sentido de esta noción, tomada de Joseph König y de su libro *Der Begriff der Intuition*. Ahora sólo me interesa mostrar un punto convergente en el esfuerzo de Derrida y de Blumenberg. Acabaré sugiriendo el modo en que ambos conectan con los esfuerzos y tópicos de Plessner, organizados alrededor de la noción de posición excéntrica (no podré hablar del asunto de la segunda naturaleza).

Como he dicho, ni Derrida ni Blumenberg desean eliminar la línea de demarcación entre el animal y el ser humano. Su aspiración es pensarla de manera adecuada, sin los supuestos metafísicos de la tradición. Esto significa sin acudir a esta diferencia constituida por alguna dimensión ontológica ya supuesta desde siempre. Ni alma, ni razón, ni logos, ni espíritu ni relación con el Ser: estos elementos metafísicos están prohibidos a la hora de establecer el pliegue de la delimitación. Queremos hablar de una dimensión del ser humano que no pueda ser abordada desde la autorreferencialidad ya lograda tras el pliegue de la diferencia llevada a conciencia. *Comienzo verosímil*, por tanto, del tiempo en que todavía no estábamos allí.

Creo que H. P. Krüger usa el concepto kantiano de he-autonomía [he-autonomie activity] de forma útil para lo que quiero decir. En realidad, apuntamos aquí la vieja temática especulativa, pero con la voluntad de esquivar su dialéctica al modo hegeliano. Se trata de relacionar dos realidades heterogéneas, naturaleza y conciencia, animal y humano, para mostrar que las dos no pueden ser a la vez autorreferenciales, ni se pueden homogeneizar o reducir a una. He-autonomía hace referencia, por tanto, a una relación que no reduce entre sí los términos de la relación<sup>28</sup>. Esta no coincidencia de las autorreferencialidades

<sup>28</sup> Ello implica ante todo esta tesis: "Since human nature does not become accessible by a separation of the Human from Nature (as in the dualism of *Geisteswissenschaften* and *Naturwissenschaften*)". Pero también implica negar su disolución: "In contrast to his system, philosophical judgement — as an aesthetic reflexive interplay of human aspects — allows 'he-autonomie' activity (Kant), that is, it brings heterogeneous aspects together without homogenizing them in accordance with one and only one methodology. For Plessner, philosophy as a he-autonomous activity fits together with leading a human life in a proportion of dignity between its aspects" (KRÜGER, 1998, p. 114). Todo el artículo está dominado por la cuestión del *spectrum structural*

propias de naturaleza y conciencia, del animal y lo humano se llama historia. En la historia se trata siempre de hallar una referencia vital a un próximo otro que es constitutiva del límite reflexivo, una heteroreferencialidad que es constitutiva de la autorreferencialidad. La relación de cercanía entre el ser humano y lo vivo implica siempre a la vez una relación de distancia con él y con nosotros mismos, y eso permite la autonomía sobre la heteronomía, y una relación entre la autorreferencialidad reflexiva y una autorreferencialidad opaca e inconsciente. De ahí que en el ser humano tengan que coexistir la autonomía reflexiva y la he-autonomía vital. Buscamos con ello una *función* no biológica (abordable desde un punto de vista científico u objetivo) pero tampoco separada del lecho de la vida. Esa función podría explicar el éxito de la excentricidad humana, el saberse dentro y fuera de sí, ser un cuerpo y tener un cuerpo, ser representaciones sensibles y poder controlarlas y alterarlas. En términos de Blumenberg, si la posición de excentricidad es una conquista evolutiva y funcional de la especie humana, entonces buscamos su constitución en relación con el animal que está ahí.

Estamos hablando de prestaciones funcionales de los organismos animales y humanos y pretendemos identificar un lugar en el que estas prestaciones pueden ser observadas aunque escapen al punto de vista de la ciencia natural, y no pueden ser derivadas desde sus bases fisiológicas. Estas prestaciones implican la *comprensión* de lo humano como variación de lo animal, alcanzando un significado que se activa en relación con el animal, pero en continuidad con sus funciones. Lo específico de Blumenberg reside en que sitúa todos estos argumentos en el contexto funcional de la autoconservación<sup>29</sup>. En realidad no hay otro

---

que recorre la diferencia entre los procesos de la vida y los procesos de la reflexión, entre los procesos "centric and ex-centric" (cf. p. 117), y eso desde la ambivalencia de los modelos sensoriales, como muestra la *Gestalt*, y la necesidad de una definición hermenéutica de esas ambivalencias. La cuestión central es que no pueden coincidir nunca dos autorreferencialidades, la de la vida y la de la reflexión. Una inmensa parte de la actividad de la vida sigue anclada en lo inconsciente.

<sup>29</sup> "Pero aquí, como en muchos otros casos, el criterio más confiable es la autoconservación. Cuanto más exacta sea la relación de una esfera de necesidades aceptables en *realia* con la autoconservación, tanto más preciso será la remisión de la experiencia indirecta del otro a la situación de necesidad que le es familiar" (BLUMENBERG, 2010, p. 570). "Dennoch gilt hier, wie bei vielem anderen, Selbsterhaltung als verlässlichstes Kriterium. Je genauer die Beziehung einer in Realien fassbaren Bedürfnissphäre auf Selbsterhaltung ist, um so präziser wird die mittelbare Fremderfahrung auf die ihr vertraute Bedürfnisslage verwiesen" (BLUMENBERG, 2006, p. 762). Esto le permite concretar la cuestión de la excentricidad de Plessner

contexto de funcionalidad y ahí se mantiene la relación con la autorreferencialidad de la vida. La línea abisal de continuidad/discontinuidad entre lo animal y lo humano sólo puede medirse por los hallazgos relacionados con el modo de solventar el problema de la autoconservación sin que estén requeridas ni avanzadas mutaciones en el terreno de la biología.

De forma fiel al origen de los planteamientos de Plessner en el trabajo de Joseph König, el fenómeno que buscamos está relacionado con el ver. De hecho, la posición excéntrica “[...] nos permite observarnos como siendo un cuerpo y como teniendo un cuerpo”. Debido a esta posición, oímos, sentimos, y nos vemos como desde fuera del cuerpo. La excentricidad por tanto depende de la posicionalidad. Esta nos habla de “[...] un ser que está en relación consigo mismo y con otros en virtud de su límite” (KRÜGER, 1998, p. 117)<sup>30</sup>. Es un cuerpo que sabe que tiene un cuerpo y justo por su comprensión de sus límites puede estar en relación consigo mismo y con otros. Ese cuerpo marca el campo exclusivo de la autoconservación. La excentricidad solo es posible porque sobre el lecho continuo de la vida, ese ser ha conquistado un nivel de autoorganización altamente desarrollado, debido a un sistema central muy avanzado<sup>31</sup>. Pero no sólo por eso.

Derrida ha encontrado, más allá de la mitología bíblica, que toda la posición del Logos debería replantearse a la luz de una relación con lo animal que implique ser visto por él. Todo su libro se inicia con una

---

de la siguiente manera: “El cuerpo es real en esta cualidad de lo ‘solo mío’ como polo de referencia de la autoconservación” (BLUMENBERG, 2010, p. 571). “Der Leib ist real in dieser Qualität der Nurmeinigkeit als Bezugspol der Selbsterhaltung” (BLUMENBERG, 2006, p. 763).

<sup>30</sup> “[...] enables us to observe ourselves as being a body and as having a body” y “[...] a being has a relation both to itself and to others, thanks to its border”.

<sup>31</sup> Blumenberg acepta este hecho (2010, p. 403): “Toda paleontología y paleoantropología debe presuponer tácitamente una transformación endógena y autónoma del cerebro en un centro de alto rendimiento. [...] La historia del cerebro es una historia endógena. Proporciona el potencial de excedente del que la evolución humana pudo extraer constantemente sus reservas de rendimiento. El cerebro es una herramienta universal biológica anterior a todas las herramientas culturales”. “Jede Paläontologie und Paläoanthropologie eine endogene und autonome Entwicklung des Gehirns zu einen Hochleistungszentrum zur stillschweigenden Voraussetzung machen muss. [...] Die Geschichte des Gehirns ist eine endogene Geschichte. Sie liefert das Überschusspotential, aus dem die Evolution des Menschen ständig ihre Leistungsreserven beziehen konnte. Das Gehirn ist ein biologisches Universalwerkzeug vor allen anderen kulturellen Werkzeugen” (BLUMENBERG, 2006, p. 540).

descripción fenomenológica de esa experiencia que recrea algo así como la escena originaria en que dos seres vivos se extrañan y se acercan. Él cree que se debe romper con ese teorema que hace del animal una cosa vista y no vidente (Cf. DERRIDA, 2008, p. 29). Aquí hay una denegación que sería una potestad propia del ser humano, una autorreferencialidad exclusiva y asfixiante que se debe superar<sup>32</sup>. Blumenberg diría que se trata de una intensificación desmedida de una conquista funcional. Derrida denuncia así una vida humana que ha roto sus equilibrios y sus compensaciones. Verse a sí mismo, desde luego, pero sin olvidar que esta conducta, lejos de ser inmediata condición de la razón o del espíritu, sólo es comprensible en un ser que está en medio de la heteronomía y de la contingencia. Y aquí es donde Blumenberg me parece que organiza un argumento esencial para mostrar la epigénesis de la posición excéntrica. Su aspiración con ello consiste en mostrar una funcionalidad sin intensificación. Recogiendo los viejos argumentos de Herder, asumidos por Ghelen, Blumenberg indaga en las consecuencias de la posición erecta, decisiva para la posición céntrica<sup>33</sup>. Sin embargo, frente a toda la tradición, que canta las alabanzas de esta conquista, Blumenberg se pregunta por las operaciones que implica ese esfuerzo y la forma en que se compensan sus dificultades. En su opinión, la razón ha sido el “[...] artilugio desesperado de este sistema orgánico” (BLUMENBERG, 2010, p. 389)<sup>34</sup>, llevado a un callejón sin salida, como lo muestra el hecho de que el paso del *homo erectus* al *homo sapiens* esté lleno de fracasos y líneas ciegas. El éxito se llama razón, pero constituye un conjunto ingente de operaciones cuyo sentido puede haber desaparecido ya. En todo caso, la transformación peligrosa reside en la intensificación y despliegue de lo que fue un conjunto de operaciones de urgencia. La pregunta de Blumenberg es así así más vieja que la de Derrida. Este, en el sentido de Blumenberg, está interesado en el origen de las religiones, la mirada del animal, y la prohibición universal de la

<sup>32</sup> Se trata de una sintomatología: “Dicha denegación instituye lo propio del hombre, la relación consigo de una humanidad ante todo preocupada y celosa de lo propio” (DERRIDA, 2008, p. 30).

<sup>33</sup> Cf. Blumenberg (2006, cap. VII, p. 518, *passim*), “Anthropologie: ihre Legitimität und Rationalität”. “La Antropología: su legitimidad y racionalidad” (2010, p. 387).

<sup>34</sup> “Der verzweifelte Kunstgriff dieses organischen Systems” (BLUMENBERG, 2006, p. 520).

desnudez<sup>35</sup>. Para él resulta preciso ir más atrás. Ante todo ha visto en la centralidad de la óptica un esfuerzo evolutivo más antiguo que el humano<sup>36</sup>. Derrida ha visto en el ser humano mirado por el animal la clave del pudor, de la vergüenza, de la necesidad de cubrirse y vestirse, la molestia por el ser visto. Blumenberg ha visto que en el fondo aparece aquí, tras la cuestión de la desnudez, el miedo, el terror y el “problema crítico de autoconservación” (BLUMENBERG, 2010, p. 391)<sup>37</sup>. Y es que el ser erguido es desde luego el animal que mejor ve, que lleva a perfección esta primacía de lo óptico que puja desde el fondo de la evolución, pero también y por eso mismo es el que puede ser más fácilmente visto. “La explosión de este poder ver significa a la vez la alta exposición del poder ser visto” (BLUMENBERG, 2010, p. 583)<sup>38</sup>. Así que sólo podía conservar su vida si “[...] creaba una zona cultural alrededor del cuerpo propio desnudo” (BLUMENBERG, 2010, p. 403)<sup>39</sup>. Para ello debía elevarse a la posición de tener un cuerpo y no sólo de ser un cuerpo. No sólo ver, sino verse visto. La crítica a Nietzsche es clara: la voluntad de poder no es el motor de las manifestaciones evolutivas. “La evolución

<sup>35</sup> Esto está íntimamente relacionado con el argumento de Plessner en *Risa y llanto*. Por supuesto que también es un argumento cercano a Blumenberg. Citando a Valery, dice Blumenberg que las religiones transmiten al ser humano “palabras, acciones, gestos, pensamientos, para casos en los que no se sabe qué decir, qué hacer, qué imaginar”. La religión nos permite salir del atolladero que nos puede llevar al cortocircuito orgánico de la risa y del llanto. La manera en que acompaña esta salida del atolladero es asumir la prohibición de la desnudez, una prohibición impuesta de modo general por las religiones, y su conquista, la demostración de que el cuerpo puede ser soslayado. Esto es así porque desnudez y terror van vinculados: matar al otro es denudarlo, exhibirlo, desenmascararlo, es un gesto que infunde terror, tanto como a nosotros vernos desnudos. Vemos aquí cómo Blumenberg está pensando en la escena originaria de Derrida (cf. BLUMENBERG, 2010, p. 546).

<sup>36</sup> Cf. „Das Riechorgan wird durch das Vorrücken der Augen zum perspektivischen Sehen eingeengt, d. h. die Optik muss schon ‚Vorsprung‘ haben, bevor die Aufrichtung beginnt”, BLUMENBERG, 2006, p. 542. “El órgano olfativo es restringido por el avance de los ojos hacia la visión en perspectiva, es decir, que la óptica debe contar ya con ‘ventaja’ antes de que comience el proceso de erguirse”, BLUMENBERG, 2010, p. 405.

<sup>37</sup> Cf. BLUMENBERG, 2006, p. 523.

<sup>38</sup> “Dieses explodierte Sehenkönnen ist aber zugleich ein exponiertes Gesehenwerdenkönnen” (BLUMENBERG, 2010, p. 777). La consecuencia para una antropología nietzscheana es radical: la autorreferencialidad del noble, desplegada en el inicio de la *Genealogía de la moral*, no puede situarse en el fondo del análisis genealógico de las operaciones racionales. Lleva a la muerte que Freud dedujo, de forma peculiar, en *Tótem y Tabú*. De nuevo, la convergencia de Blumenberg con Derrida es central: “Potencialmente, la visibilidad ya es desnudez” (BLUMENBERG, 2010, p. 584). “Potentiell ist Visibilität schon Nacktheit” (BLUMENBERG, 2006, p. 777). La consecuencia que se extrae es la misma: la anulación del cartesianismo (cf. BLUMENBERG, 2006, p. 390, 2010, p. 590).

<sup>39</sup> “schaff[t]ung einer kulturellen Zone um den eigenen nackten Leib herum” (BLUMENBERG, 2006, p. 539).

es el resultado de la mera autoconservación” (BLUMENBERG, 2010, p. 402)<sup>40</sup>. La evolución cultural, también.

Fue un problema crítico que se superó con la autorreferencialidad y el autoconocimiento mantenidos en el contexto de la relación con lo otro, la conquista de la posición excéntrica. Pero tiene como origen no tanto una pretendida inclinación natural, sino un duro esfuerzo cuya huella Freud ha detectado como resistencia a ser conocido y que ya asombró a Kant al ver la continua inclinación al autoengaño. Verse a sí mismo, la autoconciencia, nunca tuvo como finalidad prestaciones de conocimiento, sino prestaciones de anticipación y de ocultamiento, de no ser visto. Este esfuerzo y este hallazgo compensaron una situación inicial de riesgo y contingencia en la que el miedo obsesivo a ser visto disparó nuevas exigencias de todo tipo cuya manifestación consciente se elevó con el tiempo a religión. La pregunta inquietante es si la posición excéntrica seguirá teniendo sentido en una situación en que no existe la conciencia de contingencia y de peligro, fruto de la intensificación y generalización de las propias funciones racionales que tienen su origen en la misma urgencia de superarla. La dialéctica de la Ilustración tiene así otra historia y otro sentido.

## Referencias

Blumenberg, H. *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt: Suhrkamp, 2006.

Blumenberg, H. *Descripción del ser humano*. Ciudad de México: FCE, 2010.

Accarino, B. Geleitwort. In: ACCARINO, B.; SCHLOSSBERGER, M. *Expressivität und Stil: Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie*. Berlin: Akademie Verlag, 2008.

<sup>40</sup> “Die Evolution ist ein Nebenergebnis des Hauptergebnisses dieser blossen Selbsterhaltung” (BLUMENBERG, 2006, p. 538). El texto sigue: “Die Existenzmöglichkeit des Menschen gerade dadurch biologisch definiert ist, dass er die Faktoren seiner eigenen Entwicklung auszuschalten vermochte” (BLUMENBERG, 2006, p. 539). “La posibilidad de existencia del ser humano está definida en lo biológico precisamente por el hecho de que el ser humano fue capaz de desactivar los factores de su propia evolución” (BLUMENBERG, 2010, p. 402-403).

Agamben, G. *Lo abierto: el hombre y lo animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.

Ankersmit, F. *Historia y tropología: ascenso y caída de la metáfora*. Ciudad de México: FCE, 2004.

Ankersmit, F. *La experiencia histórica sublime*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2010.

DERRIDA, J. *L'animal que donc je suis*. París: Galilée, 2006.

Derrida, J. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008.

Foucault, M. *La ética del pensamiento: por una crítica de lo que somos*. Introd. Jorge Álvarez Yagüe. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2015.

Grene, M. Positionality in the Philosophie of Helmuth Plessner. *Review of Metaphysics*, v. 20, n. 2, p. 250-277, 1966.

Gumbrecht, H. U. *En 1926. Viviendo al borde del tiempo*. Ciudad de México: Editorial Iberoamericana, 2004.

Gumbrecht, H. U. *Lento Presente: sintomatología del nuevo tiempo histórico*. Madrid: Escolar y Mayo, 2009.

Habermas, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.

KRÜGER, H. P. Le prospettive dell'antropologia filosofica. Dignità umana, pluralismo, sfera pubblica: intervista a Hans-Peter Krüger. *Micromega, Il Rasoio di Occam*, 23 luglio 2012. Disponibile en: <<http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2012/07/23/1/>>. Accedido el: 20 jul. 2015.

Krüger, H. P. The second nature of human beings: an invitation for John McDowell to discuss Helmuth Plessner's Philosophical Anthropology. *Philosophical Explorations*, v. 1, n. 2, p. 107-119, 1998.

MARQUARD, O. Tres reflexiones sobre el tema de 'Filosofía y sabiduría'. In: MARQUARD, O. *Individuo y división de poderes*. Madrid: Trotta, 2012.

Nancy, J.-L. El cuerpo como objeto de un nuevo pensamiento filosófico y político. *Revista Anthropos*, n. 204, 2005.



Plessner, H. *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Eine Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1975.

PLESSNER, H., *I gradi dell'organico e l'uomo: Introduzione all'antropologia filosofica*. A cura di V. Rasini. Torino: Bollati Boringhieri, 2006.

Radkau, J. *Max Weber, la pasión del pensar*. Ciudad de México: FCE, 2012.

Recibido: 17/06/2015

*Received: 06/17/2015*

Aprobado: 10/08/2015

*Approved: 08/10/2015*





# Political aspects in Hans Blumenberg's philosophy<sup>1</sup>

## *Aspectos políticos na filosofia de Hans Blumenberg*

**Felix Heidenreich\***

Universität Stuttgart, Internationales Zentrum für Kultur und Technikforschung (IZKT), Stuttgart, Germany

---

### **Abstract**

The scientific community in the humanities agrees that the work of the German post-war philosopher Hans Blumenberg is fascinating, compelling and inspiring, although the texts remain to some extent hard to understand. His extensive exchange with authors like Carl Schmitt, Jacob Taubes or Hannah Arendt show the often forgotten and sometimes systematically hidden political aspects of his philosophy. The theory of modernity, the theory of myth and of course his metaphorology are the main areas of debate

---

<sup>1</sup> This paper is meant to be a first presentation of the political implications of Blumenberg's writings and has been formulated for the general academic reader who is not necessarily a specialist on Blumenberg. It is based on publications in German which tackled the question of Blumenberg's political thought in different contexts. The constant dialogue with Angus Nicholls has played a very important role concerning my views; our common interpretations are explored in more detail in the "Nachwort" of our common edition of "Präfiguration".

---

\* FH: PhD, e-mail: felix.heidenreich@izkt.uni-stuttgart.de

which can be checked for their political implications and ramifications. However, the *a priori* exclusion of republican arguments and ideas points to a systematic problem in Blumenberg's thought. All his thinking remains in the framework of what has been called "subject-philosophy", it seems. While his early publications allowed a certain critique of ideology (from the perspective of metaphorology), this gesture almost disappears in his later writings. It is basically the single subject which works on myth, which seems to project "significance" (*Bedeutsamkeit*) into the world, which makes sense of his life in anecdotes. However, human self-assertion is always a *common* project, an inherited technique which creates not only myths but also institutions and law. The political aspects in Blumenberg's work therefore also make transparent the limitations of his thought.

**Keywords:** Modernity. Self-assertion. Legitimacy. Metaphors. Political myth.

### **Resumo**

*A comunidade científica no contexto das humanidades concorda que o trabalho do filósofo do pós-guerra Hans Blumenberg é fascinante, convincente e inspirador, mesmo seus textos sendo, de certa forma, difíceis de compreender. Seu extenso diálogo com autores como Carl Schmitt, Jacob Taubes ou Hannah Arendt mostra o quão frequentemente os aspectos políticos de sua filosofia são esquecidos, ou mesmo sistematicamente ocultados. A teoria da modernidade, a teoria do mito e, claro, sua metaforologia são as principais áreas de debate que podem ser avaliadas por suas implicações e ramificações políticas. No entanto, a exclusão a priori dos argumentos e das ideias republicanas aponta para um problema sistemático no pensamento de Blumenberg. Parece que todo o seu pensamento permanece no quadro daquela que foi apelidada de "filosofia do sujeito". Embora suas primeiras publicações permitam uma certa crítica da ideologia (na perspectiva da metaforologia), esse gesto quase desaparece das obras mais tardias. É essencialmente apenas o sujeito singular que trabalha no mito, que parece projetar "significância" (*Bedeutsamkeit*) no mundo, que dá sentido a sua vida em anedotas. No entanto, a autoafirmação humana é sempre um projeto comum, uma técnica herdada que cria não apenas mitos, mas também instituições e leis. Por conseguinte, os aspetos políticos no trabalho de Blumenberg também tornam transparentes as limitações de seu pensamento.*

**Palavras-chave:** Modernidade. Autoafirmação. Legitimidade. Metáfora. Mito político.

## Introduction: Blumenberg and Politics?

The work of the German philosopher Hans Blumenberg is today intensely read in German academia, translated into English, French and Spanish, discussed in books, articles and in conferences from Berlin, Heidelberg and Paris to Jerusalem. The scientific community in the humanities seems to agree that his thought is fascinating, compelling and inspiring, although the texts remain to some extent hard to understand. The theory of modernity, the theory of myth and of course his metaphorology are the main areas of debate which his books continue to influence. Many scholars from all over the world seek to put his arguments in dialogue with these contemporary discussions concerning the self-understanding of philosophy in the age of technology. As the publications from his archives are expected to continue for years, the research illuminating his controversies with extraordinary figures such as Carl Schmitt, Hans Jonas, Jacob Taubes or Hannah Arendt will be fed continuously. This philological work is sometimes wrongfully accused of being mere "Blumenbergology"; however it produces important insights of philosophical relevance.

It is however often forgotten that Blumenberg's work has been considered, in the late 1960s, to be of highly political ambition. As Anselm Haverkamp outlined in a debate in Heidelberg in September 2013, Blumenberg's defense of Modernity — a direct attack on catholic anti-modern mainstream in Adenauer's Germany — was seen as a left-wing project fitting perfectly well with the ideas of the other heroes of the early "Suhrkamp-culture" such as Jürgen Habermas. However, Blumenberg's following books made clear that his work did not at all address contemporary political issues. While Habermas was discussing the reform of the German university system, the possible collapse of capitalism, the ramifications of technological progress, Blumenberg seemed to focus on the history of Modernity in general (with a special interest in William of Ockham). His enormous work includes only one article which directly treats a political topic, a brief text on the concept of state (cf. BLUMENBERG, 1968). While Habermas constantly put into dialogue Political Theory and politics and gained a role as a leading

political intellectual, Blumenberg seemed to retreat into the almost private life of theological erudition, strict phenomenological research and philosophical interpretation of literature and anecdotes. Although he held a chair denominated for “Practical Philosophy”, he was, as Barbara Recki recently pointed out, known for claiming that “morality is what does not need to be discussed” (RECKI, 2015). In the German context in particular, this thought seems to express a hope, not to state a fact. Nowhere had it become more evident that morality cannot be simply taken for granted, as Blumenberg’s saying suggests. It is not a surprise, therefore, that Blumenberg is often considered to avoid the political dimensions of his topics.

However, as the research on Blumenberg continues and our picture of his thinking is more and more nuanced, it becomes clear, that he approaches political issues in a very indirect, sometimes almost hidden way. In this paper I would like to outline in what way these political aspects of his work can be detected, where they are hidden and whom they contradict implicitly. I shall first of all recall the political dimension of his thinking, beginning with his theory of modernity (2), to his theory of Myth (3), to his conception of rhetorics and anthropology (4). I will then conclude by sketching his thought as a *liberalism of distance* and discuss the questions un-answered in his work (5). The exclusion of the sphere of law in his thought proves to be a decisive indicator for the limitations of his philosophy, I claim.

### **The way modernity produces legitimacy**

The book on the *Legitimacy of the Modern Age* today appears to be fighting a battle which seems to be over. Today, the legitimacy of modernity is rejected only by actors and schools of thought which seem to be beyond the limits of reasonable disagreement: Islamic wahabites and salafists, Russian nationalists, minor catholic groups such as the Brotherhood of Pius continue to fight modernization, but in intellectual discourse they do not appear at all, not even as objects of philosophical scrutiny, thereby forming a kind of “toxic other”. Today, we could

state, anti-modernism is “not even wrong”. Re-reading Blumenberg’s classic of German post-war thought hence quickly makes clear that his first great book is not just a historical theory of the genesis of modernity. All the decisive terms of this book have a political dimension: *legitimacy, secularization, absolutism, self-assertion*. Blumenberg not only reconstructs the way in which modern functionalist rationality arose from a specific development in scholastic philosophy. He also emphasizes the self-foundational character of modern thought, its truly post-gnostic “grammar” (in the sense of Wittgenstein’s later thought).

In the early 1960s Blumenberg’s defense of modernity faced two opposed schools of thought which attacked modernity from two different angles. On the one hand, a whole series of conservative, even reactionary thinkers claimed that modernity should be considered a failure — at least if evaluated in total. Modern individualism, modern moral pluralism, modern science, modern self-referential law: all these core-elements of modernization, from their point of view, had guided mankind into apocalyptic disaster of world-wara, genocide and the narcissism of Western mass-consumption culture. Martin Heidegger and Carl Schmitt were probably the most evident examples of this line of thought. Whereas in the case of Carl Schmitt the anti-democratic and anti-semitic elements of his world-view were evident from the start, in the case of Martin Heidegger only the recent publication of the “Black Notebooks” made any attempt to defend him vain.

Heidegger had presented himself with elaborated means of self-mystification as a guardian of an ancient, pre-Socratic wisdom. Blumenberg had already in his “Habilitationsschrift” formulated a convincing critique of Heidegger’s “History of Being”<sup>2</sup>. Heidegger had attributed the two main stances a human mind could take in relation to the world to different authors and epochs in the history of Being: a) “Being-in” or “In-ständigkeit”, referring to a self-forgotten involvement into the world experienced for example in concentrated work, on the one hand, and b) “Calculating thought” or “Gegen-ständigkeit” on

---

<sup>2</sup> *Die ontologische Distanz*, unpublished manuscript finished in Kiel in 1950, accessible through the system of German university-libraries.

the other hand, naming a objectifying attitude aiming at the world as pure object of manipulation and exploitation. While some pre-Socratic thinkers, the scholastic heretic Master Eckhart and the romantic poet Friedrich Holderlin were qualified as acceptable predecessors of the master-philosopher himself, Plato, Descartes and at a specific moment in his thinking even Husserl were qualified as purely objectifying thinkers who had forgotten about Being and thereby expressed the deeper fate of the European history of power-seeking thought. The anti-Semitic elements of this crude history of European thought have only recently become public by the publication of Heidegger's "black notebooks".

Blumenberg rejected this view and claimed that the two possible stances should be considered as two possible modes that *could* and actually *are* taken by all humans depending on their situation and its constraints. When Blumenberg tried to show that self-assertion is a legitimate reaction of man facing a world of contingency and danger, this argument therefore indirectly addressed Heidegger's romantic celebration of the pre-modern world: Modern technology, we can conclude, is not just a sign of a modern egocentrism but the legitimate answer of a creature forced to defend itself against a merciless Nature. Heidegger's attack on modernity therefore looks like a regression into a gnostic pattern—an interpretation Hans Jonas had developed early on and which Blumenberg, a close friend of Jonas', had outlined in the chapters on Heidegger in his book "Cave Exits" (*Höhlenausgänge*)<sup>3</sup>.

Whereas Heidegger always strengthened the difference between pre-modern and modern thought — in his bizarre view, modernity actually begins with Plato and his re-interpretation of truth (*a-letheia*) as correctness (*orthotês*)<sup>4</sup> — Carl Schmitt criticized modernity for having occupied an illegitimate pre-modern heritage. Modernity can only *pretend* to be modern, he claimed. The term "secularization" is consequently loaded with a very specific meaning: Carl Schmitt considered modern state-law to be the result of a process of transformation (and

<sup>3</sup> I propose a more detailed interpretation of Blumenberg's view on Gnosis in an article entitled "Unvermittelte Gegensätze: Blumenbergs Analyse des gnostischen Denkens", to be published in a volume edited by Melanie Möller.

<sup>4</sup> See his article on the conception of truth in Plato.



perversion) of catholic theology. Where theology attributed "sovereignty" to the one God capable of a creation *ex nihilo*, modern state-law has to hide by all kinds of strategies the inevitable foundation of its system in the sovereign, voluntaristic act of a person willing to take power. These strategies make modern political thought a kind of a zombie of catholic theology, pretending to be something (self-foundational, democratic, "fair", rational etc.) which it can never really be. The foundation of politics will always be an irrational act, expressing a will to power, Schmitt argued. Authority creates truth and "reason", not the other way around. He consequently openly had declared and explained his hate and disgust towards modern parliamentarianism which he considered to be an attempt to sidestep the necessity of decision. His engagement for National-Socialism was just the logical consequence of his anti-liberalism and anti-modernism.

Blumenberg opposed this view with a theory of concepts which contradicted the essentialist idea of a given meaning (e.g. "sovereignty"). Referring to Cassirer and his idea of "functionalist concepts" (*Funktionsbegriff*), he claims that in the new context of modernity, old terms can take a truly new meaning: modern political thought may *sound* like catholic theology; but all the terms follow a completely new logic, because they now a part of a different language-game. Legitimacy e.g. is attributed by evaluating the results, not by considering the origin (of a person, an institution or an idea): Whereas in pre-modern societies may ask a stranger "Where do you come from?" or "Who *are* you?", in modern societies a typical question would be "What do you do in Life?", thereby addressing a performance. Not where you come from defines your essence, but what you do, what you achieve, how you perform. In that sense, Modernity is not only legitimate, as the title of Blumenberg's book claims, but it also produces a new kind of (functionalist) legitimacy which could be summed up: Whatever works! Pragmatism therefore is genuinely modern and Modernity genuinely an Age of pragmatism.

The letters exchanged between Carl Schmitt and Hans Blumenberg may, on the surface, appear to be a friendly dialogue between two well-educated German professors, full of allusions to their

enormous erudition. A closer look shows, I think, that these letters constitute a calibrated dance of two radical opponents, a dance in which Blumenberg fires strong ammunition against Schmitt while hiding this aggression in a very fine irony which is hard to detect.

Whereas his book on modernity highlights the authentic character of modernity, its autonomy and truly innovative logic, Blumenberg's book *Work on Myth* from 1979 seems to take another perspective. His most important opponent here seems to be a self-interpretation of modernity which claim the overcoming of pre-modern myth in a once-and-for-all-manner. *From Myth to Logos* — a formular used by the famous specialist of Greek thought Wilhelm Nestle — is the scheme which needs to be contradicted, Blumenberg argues. Myth can never be completely overcome, he claims.

### **Myth, Polytheism and Tolerance**

The debates in the group *Poetik und Hermeneutik* had already in the late 1960s focused on myth and terror; ten years before publishing *Work on Myth* Blumenberg had defended myth as a polytheistic and therefore more tolerant version of pre-modern ways of dealing with contingency (BLUMENBERG, 1971). Already back then, Blumenberg's paper had provoked passionate contradiction, which shouldn't surprise us since the mythical character of National-Socialism was far too obvious (cf. NICHOLLS, 2015)<sup>5</sup>. In 1979 Blumenberg makes almost the same claims about the tolerant character of myth, excluding almost completely the intense debates he had with Jacob Taubes concerning the intolerant myth of Gnostic thought and — more importantly maybe, from the point of view of Jacob Taubes, who was also a Rabbi — the tolerant and rational character of monotheism, and Judaism in particular. Praising polytheism for its absence of moral bigotry was a Nietzschean gesture which had to look suspicious.

---

<sup>5</sup> Angus Nicholls shows in detail in what way these questions played an outstanding role in Blumenberg's life and intellectual biography.

It is evident that as Blumenberg emphasizes the tolerant character of polytheistic myth, his defense of a “separation of powers” at the same time takes the side of a liberal, power-taming conception of a modern state. This state would have to limit its capacities to rule the citizens, and have all his activities counter-checked in a system of a balance of power. Looking back at this debate, it is however astonishing that Blumenberg never really discusses possible objections to his view, Taubes being the author of the most important ones. In *Work on Myth* Blumenberg claims “Everything the dogma demands, myth will do without”. When taking into account the case of the dogmatic myth as it can be observed in the Gnostic texts, one could wonder if Blumenberg’s statement can be defended. If we re-interpret the term of myth as a kind of collective imaginary, the binding power of the imaginary — as Castoriadis had shown at great length — cannot be denied.

The discussion on the excluded dimension of political myth — a subject almost absent in the published version of *Work on Myth* — has been boosted by the publication of a chapter entitled “Prefiguration” which Blumenberg apparently had written for the book and then excluded (BLUMENBERG, 2014). As the chapter discusses mainly Hitler’s mythical thinking, it can be suggested that Blumenberg finally decided that he did not want to give room to Hitler in a book mainly talking about Goethe, the deeply adored hero of the German intellectual class in general and Blumenberg in particular. In this chapter, Blumenberg describes Goebbels’ and Hitler’s thinking as deeply rooted in mythical, almost magical ideas of providence and fulfillment: Hitler thought of himself as the promised savior of the German people who came to fulfill what has been announced in the deeds of Alexander the Great, Napoleon or Frederick II of Prussia. The case of this excluded chapter, destined to be part of *Work on Myth*, then hidden in the archives for reasons hard to figure out, appears to be emblematic of the way Blumenberg bypasses political topics or even political aspects of his subjects.

Whereas “prefiguration” seems to argue that mythical thought will always have fatal consequences in politics, Blumenberg’s remarks on Hannah Arendt and her analysis of Adolf Eichmann take

the opposite position (BLUMENBERG, 2015). Arendt had argued that the kidnapping of Eichmann in Argentina by the Israeli secret service, his trial in Jerusalem and finally his execution operated as a political myth, a deceptive personification of evil, a mythical foundation of the Nation of Israel. In her view, Eichmann was not the mastermind, the evil murderer of the Jewish people, but an astonishingly stupid person, following his orders, not capable of understanding what he was doing. "Eichman was breath-takingly stupid" (ARENDR; FEST, 2011), she wrote to a friend in Germany. The research undertaken by Elisabeth Stangneth allows us today to see that Arendt was fundamentally wrong about Eichmann (cf. STANGNETH, 2014). He had systematically planned how to present himself in the event that he were to be caught, preparing to play the role of a stupid bureaucrat. Moreover, he had continued to be a hateful anti-Semite after 1945 and tried systematically to build a network of Nazis in Latin America. Eichmann was all but stupid; in contrast to Arendt's analysis we now have good reasons to consider him a vicious murderer and liar.

However, Blumenberg's critique of Arendt could not, in the 1960's, take into account what we know today. His most important argument is the following: Even if the trial in Jerusalem and the condemnation of Eichmann were to be considered to be a political myth, the young state of Israel would have all the right to produce and use this myth. Exposed to imminent threat, questioned by many states in the region, desperately trying to integrate Jews coming from all the corners of the earth, the young nation of Israel needed a political myth, Blumenberg claims. Arendt's ignorance of this existential need discloses a fundamental lack of political prudence, an absence of political "faculty to judgement" ("*Urteilskraft*"), he argues. Arendt's abstract critique of political myth might be right in general, but in this case her misunderstanding of the situation in Israel is rude, arrogant, unacceptable. This perspective may today look like a harsh attack on an intellectual of great merit-back in the early 1960s this defense of Israel's perspective was — in the USA more so than in Germany — a mainstream position, based however on a specific theory of myth.

## Rhetorics and political anthropology

The case of the critique of Arendt (unpublished in his lifetime due to the respect he had for Arendt's close friend Hans Jonas) makes it clear that Blumenberg was following daily politics very closely. It is known that he was a passionate reader of newspapers; we find many traces of this daily reading in his Archives and in some of his publications. His political views can however only be detected very rarely in his publications. Two brief essays show in what way Blumenberg opposed Carl Schmitt's conception of politics — defined as the distinction between friend and enemy — by defending the liberal idea of second-best solutions, rhetorical exchange instead of ultimate decisions, de-escalation instead of escalation. Blumenberg's article about the genesis of the concept of the state ("Staatsbegriff") and finds its climax when Blumenberg argues that the art of politics today is defined by the skill to delay decisions and moderate conflict by the means of rhetorical patterns (cf. BLUMENBERG, 1968, p. 144).

It seems obvious that this conception of politics has its particularly persuasive power if we take into account the situation in Germany at the end of the 1960s: as the conflict between the Soviet Union and the West could escalate at any given moment, keeping the Cold War under control was the major task of the hour. In addition to this international horizon even internally escalation seemed to threaten the young democracy of Western Germany: after 1968 the students' movement which had started out as a wave of protest against the war in Vietnam now continued to make life in universities difficult. Defending the art of a time requesting rhetoric which uses specific techniques and topologies was therefore meant to contradict a political movement which tried to operate mainly with "happenings", sit-ins, demonstrations, action.

His theory of rhetoric as an art of delaying final decisions and civilizing discourse (by making it more sophisticated, maybe even boring) is put into a larger context of a philosophical anthropology in a later article: In his essay "Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik" (1971) he tries to show that man, by his

nature-given condition, is condemned to compensate his weakness by means of 'technique' (in a larger sense) — such as rhetoric. Referring to the anthropological thesis of Arnold Gehlen — not an author to be quoted without reserve, to put it politely — Blumenberg explains that rhetoric can be considered not as an art of deception, but, as long as the listeners are well educated in rhetoric, as a medium of getting to terms even in case of conflict. This conception is not only a far more humble version of Habermas' "communicative reason", but quite in contrast it expresses the idea that human reason will always continue to be a compensating tool, a way of dealing with a complex world uninterested in the survival of Man and Mankind. Blumenberg's conception of reason therefore could be described as a theory of muddling-through, using analogies, metaphors, rhetoric, whatever helps in order to get to terms with life. In contrast to Habermas' conception of deliberative reasoning, Blumenberg's concept of rhetorical reason does not imply the necessity of a consensus. Habermas' "public reasoning" has a coercive dimension; it produces at least the impression to have a *telos*, even if it does not actually have a *telos* in the Hegelian sense. Blumenberg in contrast to Habermas insists on the importance of replacing action with word. From his point of view, the major task can be described as follows: *How to do nothing with words*<sup>6</sup>.

The anthropological dimension of Blumenberg's philosophy is obvious in all his publications, and although it is very present in *Work on Myth*, it is the book entitled "Beschreibung des Menschen" (*Description of Man*) which makes clear in what way anthropology (in the very specific sense of German *philosophische Anthropologie*) and politics are linked<sup>7</sup>. It is mainly in the second part of the book that Blumenberg outlines two elements of the human condition of extraordinary importance. His first argument consists in strengthening the idea of the "undefinedness" of Man — an intuition present in German philosophical anthropology from the 1920s on. The human being, Blumenberg claims, is paradoxically determined by the fact that nature does not really determine him:

<sup>6</sup> Blumenberg of course alludes to the famous book by J. L., *How to do things with words*.

<sup>7</sup> The context is made perfectly transparent in Angus Nicholls' book (2015).

in contrast to animals he can choose and has to choose what to do in Life. Therefore all “naïve” philosophical anthropology which claims to conceive an “essence of man” is to be rejected. Blumenberg at least in this regard subscribes to the objections against Gehlen formulated in particular from the Frankfurt School. Adorno and Habermas had both contradicted authors like Gehlen by showing that Man cannot be reduced to a “natural essence” without excluding all the social and historical context so important from a Marxist point of view: workers or capitalists are different beings insofar as they are co-defined by their inclusion into a social class. Philosophical anthropology therefore runs the risk of producing pre-modern naturalizations.

Blumenberg however adds a special twist to this argument. He emphasizes the fact that humans strive towards very different goals in life. The openness or “undefinedness” of man renders comprehensible why the conceptions of the good life are so fundamentally different. This appears to be a rather trivial thesis; but Blumenberg gives this idea a political spin: It is, he argues, this variety of goals in life which allows people to live together peacefully. If we were all seeking the same goals in life, civil war would break out. Only if our desires, dreams and aspirations are dispersed to a multitude of objects, careers and conceptions of success, mankind can avoid an escalation of concurrence. This idea implies a strikingly Anti-Aristotelean line of attack: If there is — hopefully — no common idea of *euzên* the polis does not play the same role as in antiquity and man is not a *zoôn politikón*. The contrast to neo-republican thinking often attributed to Arendt is obvious: Politics is not about acting together, but about protecting the mechanisms of distance.

The second important line of thought renders the consequences of this approach more transparent. After having formulated severe doubt concerning the possibility of a definition of the “essence of Man”, Blumenberg nevertheless gives a hint about what he considers to be a major difference between men and animals: man is, he states, a “being of distance” (*Distanzwesen*). In contrast to animals, Man can use stones, sticks, all kinds of means of intervention by distance, e.g. language, scripture etc. Whereas animals do not in the same way have the need and the capability to secure their life by instruments of prevention,

Men can bridge both special and temporal distance. The book of Paul Alsborg, *The Puzzle of Humanity*, serves Blumenberg as an important source of inspiration in this regard, as Angus Nicholls (2015, p. 11-121) has shown clearly. In Blumenberg's descriptions man is sketched as an animal constantly seeking distance: distance from danger that might hit him out of the blue. Even his primitive weapons such as stones or sticks have their advantage in allowing to attack without being attacked at the same time.

Although this scenario looks plausible at first sight, one objection is evident: Blumenberg does not refer to the fact that Man at the same time systematically longs for proximity, yes even intimacy. The erotic drive disappears in his conception and an evident plea could be to stress the simple fact that Man is also a "being of proximity", producing great parts of his culture not to protect his distance from the world or from others but quite in contrast in order to bridge this distance, to produce "resonance" (Hartmut Rosa) or gain "recognition" (Axel Honneth).

Let's briefly focus more thoroughly on the political dimension of this anthropological argument: What exactly follows on the political level from a conception of man as a "Being of distance"? To put it as blunt as possible: only a liberal conception of a minimal community seems to fit with this idea of Man. Only a liberal framework (which secures the distance amongst the citizens and between the citizen and his state) will make sure that escalation can be prevented. Every citizen may strive for his individual conception of happiness — and help his fellow citizens by not intervening into their plans. The exclusion of all the erotic striving in man therefore produces an implicit rejection of all republican ideas: There is no *res publica*, Blumenberg lets us know, because there is no common idea of happiness. Rousseau's *volonté générale* therefore must have looked like a fatal misconception of modern politics to Blumenberg, it seems. The best we can achieve is a political framework which allows everybody to follow their private aims as peacefully and distanced from the others as possible. Blumenberg's political thought can therefore be qualified as a "liberalism of distance", I claim (cf. HEIDENREICH, 2011).



### The limitation in Blumenberg's philosophy: From rhetorics to law

It is not hard to see that Blumenberg's theory of man and culture has specific limitations. From the historical point of view of a German post-war situation, a liberal conception of the State seems perfectly convincing and rather typical for what has been called the "skeptical generation" (including such important figures as Odo Marquard). If we take into account what the contemporary options of political thought actually were in early post-war Germany — the range ranking from right-wing anti-liberalism of Heidegger, Carl Schmitt, Arnold Gehlen and Helmut Schelsky on the one hand radical anti-parliamentarist left of early Habermas and the Marxist left on the other hand — Blumenberg's liberalism proves to be a brave defense of the rule of law, the civilizing effect of rhetorics, the thorough reflection of mythical elements in politics and the fact of pluralism, to put it in Rawls' terms.

However, the *a priori* exclusion of republican arguments and ideas at the same time points to a systematic problem in Blumenberg's thought. All his thinking remains in the framework of what has been called "subject-philosophy", it seems. While in his early publications concepts like "Concept of Reality" (*Wirklichkeitsbegriff*) seemed to allow a certain critique of ideology, this gesture almost disappears in his later writings. It is basically the single subject which works on myth, which seems to project "significance" (*Bedeutsamkeit*) into the world, which makes sense of his life in anecdotes. However, human self-assertion is always already ("*toujours déjà*", Derrida would say) a *common* project, an inherited technique. And it has not only taken the form of myth and dogma, but also the form of Law.

It is, I have argued, astonishing that the question of law never really is discussed by Blumenberg (cf. HEIDENREICH, 2005). From a Hegelian point of view, law is the most obvious example of what he calls "objective spirit" (*objektiver Geist*), common cultural tools taking the form of a nature-like, undisputable being. Law, although a human product, addresses man as if it had a perfect objective character: although it is "constructed" and "produced", it doesn't disappear simply, because we do not believe in it anymore. It is "real" and therefore more

than just a myth, a metaphor or a “figure of significance”. The same is true, of course, of our institutions, namely the state. It is therefore surprising, that Blumenberg taught Hegel’s “Elements of the Philosophy of Right” while at the same time excluding the dimension of “objective spirit” almost completely from his books — “Prefiguration” being one important but unpublished example.

The exclusion of the dimension of law has severe consequences. Jürgen Habermas and Robert Brandom have — in very different theoretical frameworks — showed the *binding character* of speech-acts. We would not have to agree with their very ambitious theories about the nature of reason to see that the production of myths, metaphors or rhetorical arguments is not sufficiently understood if it is mistaken for an exclusively art-like activity. In this regard, Blumenberg remains very much in the Nietzschean tradition (an author extensively cited by the young Blumenberg, then more and more absent in his writings). As a defender of Modernity and a critic of positivism this is a strength, concerning the political dimension of his philosophy, it is a limitation.

## References

ARENDDT, H.; FEST, J. *Eichmann war von empörender Dummheit: Gespräche und Briefe*. München: Piper, 2011.

BLUMENBERG, H. Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie. *Schweizer Monatshefte*, n. 48, p. 121-146, 1968.

BLUMENBERG, H. Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos. In: FUHRMANN, M. (Hrsg.). *Terror und Spiel: Probleme der Mythenrezeption*. Munich: Fink, 1971.

BLUMENBERG, H. *Präfiguration: Arbeit am politischen Mythos*. Angus Nicholls and Felix Heidenreich [Hrsg.]. Berlin: Suhrkamp, 2014.

BLUMENBERG, H. *Rigorismus der Wahrheit: “Moses der Ägypter” und weitere Texte zu Freud und Arendt*. Hrsg., kommentiert und mit einem Nachw. von Ahlrich Meyer. Berlin: Suhrkamp, 2015.

HEIDENREICH, F. *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*. München: Fink, 2005.

HEIDENREICH, F. Ein Liberalismus der Distanz. Zu den ideenpolitischen Aspekten der phänomenologischen Anthropologie Blumenbergs. *Journal Phänomenologie*, n. 35, p. 52-65, 2011.

NICHOLLS, A. *Myth and the Human Sciences: Hans Blumenberg's Theory of Myth*. New York; London: Routledge, 2015.

RECKI, B. Blumenbergs Absolutismen der Wirklichkeit. *Merkur*, n. 792, p. 28-41, 2015.

STANGNETH, B. *Eichmann vor Jerusalem: Das unbehelligte Leben eines Massenmörders*. Reinbek: Rowohlt, 2014.

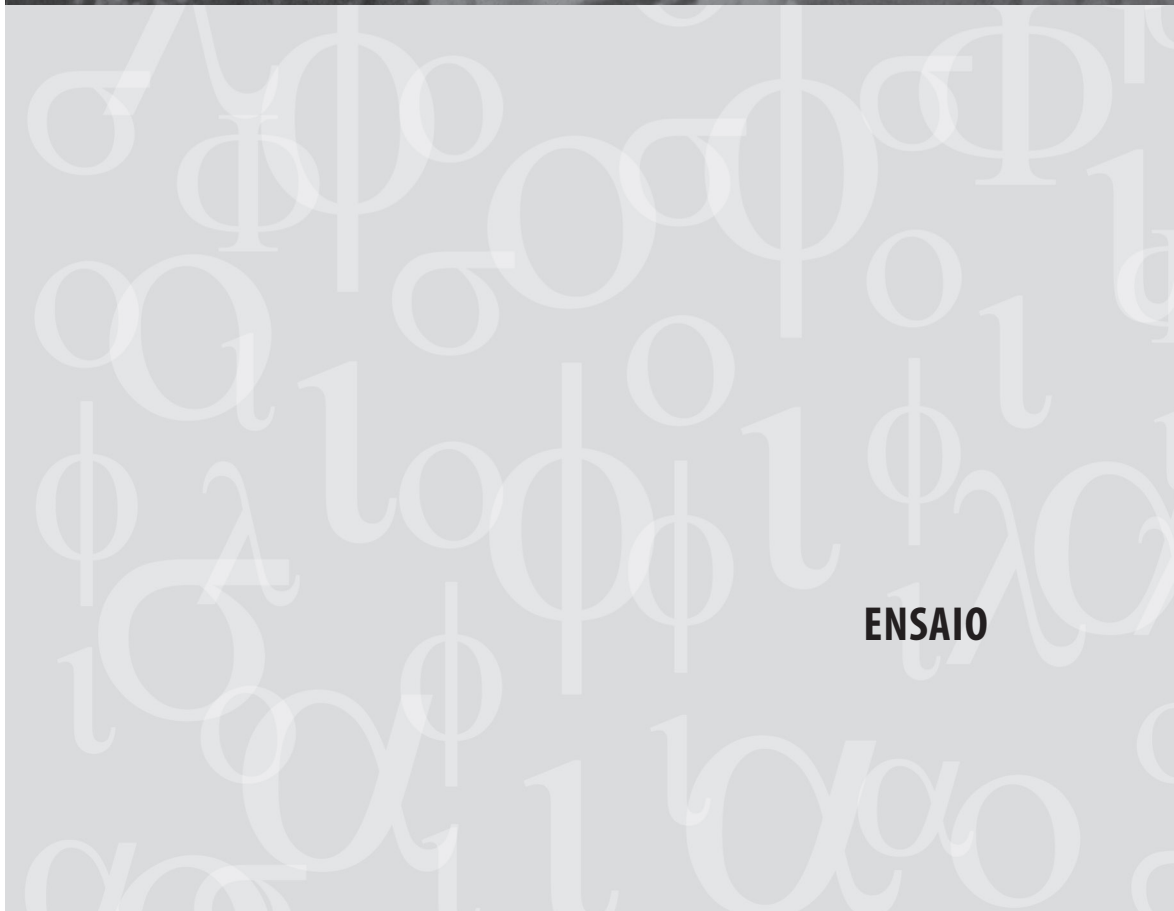
Received: 06/05/2015

*Recebido:* 05/06/2015

Approved: 06/28/2015

*Aprovado:* 28/06/2015





**ENSAIO**





## Uma questão de exposição

*A matter of exhibition*

**Bettina Blumenberg\***

Academia de Belas Artes de Munique, Munique, Alemanha

---

Hans Blumenberg escreve a propósito de seu pai no início de seu livro *Conceitos em histórias* (1998): “[...] o meu pai era um fotógrafo apaixonado e razoavelmente bem-sucedido”. O tipo de “captura óptica” alcançada nas excursões científicas e aquilo que era “razoável” nas fotos não foi partilhado, pois seu autor não se interessava tanto pelo produto estético como pela experiência da própria formação. A casa paterna estava claramente bem apetrechada com o material técnico necessário e, conseqüentemente, na frase seguinte, ele consegue rapidamente restituir a estima pelo pai: “Ele compensava invertendo essa desproporção noutros campos” (BLUMENBERG, 1998, p.7). Só à primeira vista há um recuo nesta inversão irônica, já que a presença de espírito nesse contexto íntimo irá manter-se — trata-se de um dos textos mais pessoais que Hans Blumenberg alguma vez publicou. Em nome da ironia, nenhuma precaução será tida em conta, ao invés toda

---

\* BB: professora e pesquisadora no domínio da literatura e historiadora de arte, e-mail: [bettina.blumenberg@t-online.de](mailto:bettina.blumenberg@t-online.de)

precaução será formulada de maneira irônica. Isso é válido tanto para seus discursos e suas narrações como para seus escritos ou suas conferências em todos os âmbitos, e o frontispício de *Conceitos em histórias* mostra-o exemplarmente, em seu aspecto breve e denso, tal como o mostra de forma exemplar por meio do processo literário.

Ele conta que a revelação fotográfica conquista o seu interesse pelo “[...] processo pelo qual algo surgia do nada” e como havia nisso algo de “insignificante”. Para o jovem Hans Blumenberg bastava isso para imaginar o mito da criação. Ele compreendia a câmara escura como uma imitação do estado do universo antes da criação do mundo — ele era aquele que fazia aparecer um mundo. Essa é a primeira mudança surpreendente que se introduz sub-repticiamente nesse texto, ainda que não represente todo busílis do texto. Ao seu modo literário pertence sempre uma pirueta, em que na última volta ele surge com um tom irônico renovado, do qual dessa vez ele não se protegerá. “Não me perdoarão: aquele que não acredita na criação compreende perfeitamente o seu conceito”, declara ele. O curto caminho desde o homicídio do pai até a descoberta final — “[d]esde então ao menos tive uma ideia de como nascem os conceitos” (BLUMENBERG, 1998, p. 8) — é uma pista, que está cheia de sinais que devem ser decifrados.

Mas o autor nega aos seus leitores, tal como a si próprio, que a visão das imagens, às quais acede pela fotografia, seja homologada pela descrição por meio dos atributos “básico” e “insignificante”. Para ele, a relação entre aquele que vê e aquilo que é visto produz outra coisa, ou seja, as consequências, e compreendemos então aquilo que ele queria dizer quando o *Frankfurt Allgemein Zeitung* lhe perguntou, quando lhe submeteu o questionário de Proust, qual seria o seu maior defeito. Ele respondeu: “Não ser suficientemente preciso para ser capaz de dizer aquilo que vejo” (BLUMENBERG, 1982, p. 25). Aquilo que distingue, poderíamos dizer, já que o texto mostra que a técnica é para ele um meio para alcançar um fim, ela fascina-o na medida em que lhe permite, que lhe traz um conhecimento.

Sim, o meu pai era um apaixonado pela técnica desde a sua infância. Ao lado de um telescópio, de um astrolábio e de um microscópio, havia entre os seus brinquedos um jogo de mecânica e desde o início



sempre teve todas as máquinas que produziam aceleração. A velocidade arrebatava-o e de boa vontade se teria tornado piloto de corrida... Nossa casa foi construída e eletrificada para estar preparada para o seu tempo na medida em que ela dispunha de todas as máquinas e equipamentos para facilitar a lida da casa e a jardinagem e até mesmo daquelas que tornavam as coisas mais difíceis, como descascadores de batatas que exigiam um esforço louco para retificar o que não tinha ficado bem aparado à partida; ou daquelas que eram supérfluas, mas que se tornavam fascinantes como brinquedos; pois o jogo foi o seu maior prazer ao longo da sua vida. De boa vontade também se teria tornado ator... Às vezes, durante a noite, à volta da casa, acendiam-se luzes vivas assim que alguém se aproximava, mesmo se fosse um esquilo ou uma mariposa. Ele considerava as inovações técnicas menos por suas qualidades práticas do que pela sua ideia, pelo fascínio da invenção, tal como por tudo quanto faz parte da pesquisa empírica de um homem da experiência quotidiana, da qual se seguem as teorias sobre a técnica.

Hans Blumenberg formulou justamente essa concepção sobre a invenção no seu ensaio: “Algumas dificuldades para escrever uma história intelectual da técnica” (2009). A invenção é efetivamente inerente à interrogação de se podem haver objetos em geral que ainda não surgiram na natureza e que permitem habilidades e efeitos que não repousem sobre uma imitação da natureza, mas sempre sobre uma superação dela. Quando Hans Blumenberg responde pela negativa à questão fazendo apelo a Galileu e ao carácter insuperável das leis da natureza que este postulava, ele orienta com prazer evidente a pesquisa contínua, até ao século XVII, do espírito de invenção humana de opor a natureza ao milagre e de deixá-lo revelar-se como o maravilhoso testemunho da habilidade humana. Nos gabinetes de curiosidade barrocos — sendo o mais célebre o do Museu Athanasius Kircher, em Roma — estavam agrupados esses aparelhos, máquinas de jogo, réplicas de animais exóticos e outros aparelhos inúteis. O pato mecânico de Vaucansons representa, sem dúvida, um ponto culminante para a arquitetura dos autómatos, emplumado segundo o padrão da natureza e que podia deslocar-se bamboleando, comer, digerir e excretar.

A esta altura do texto podemos supor a riqueza de imagens contida no espírito do autor, mesmo que nunca sejam descritas. No caso do pato, ele recorre a um procedimento literário que eu poderia qualificar de evocação *ex negativo* e traz Goethe para o seio dos seus aliados.

Ele toma de empréstimo seu relato de uma visita ao gabinete de curiosidades do Prof. Beireis, que se encontrava num estado de ruína, segundo as palavras de Goethe:

miserável; os autómatos de Vaucanson estavam completamente paralisados. Num antigo pavilhão encontrava-se sentado o *tocador de flauta* com a sua vestimenta modesta; mais ele já não tocava... O *pato*, depenado, estava lá como um esqueleto, ainda comia alegremente, mas já não digeriria... (BLUMENBERG, 2009, p. 22).

Essa descrição pressupõe conhecimento, todos os textos de Blumenberg agem da mesma maneira. Não partir de pressupostos não tem nada a ver com ele, tal é o prazer que tem com o texto. E também: dizer aquilo que vejo. Esse programa quer aqui também dizer: elaborar um conhecimento a partir de imagens apresentadas, que não podem ser evocadas por meio da linguagem. Ele incendeia a imaginação do leitor, mas não a sacia, muito pelo contrário, ele incumbe-o de trabalhar por si próprio. Nem tudo deve ser enunciado, é preciso guardar um espaço para o pensamento, um espaço para o trabalho. Um postulado ou uma regra de vida que se estende ao dia a dia. O título *Arbeit am Mythos* (*Trabalho sobre o mito*) mostra esse princípio de três maneiras diferentes.

Mas então há um uso completamente diferente quando se trata das imagens, da visão e da fala. O meu pai, o apaixonado amador de arte. Em pleno coração do verão de 1962, fez comigo uma pequena viagem cultural. A primeira etapa foi Baden-Baden, uma pequena exposição de Paul Klee com quadros da sua obra tardia, nunca expostos até então, que estavam na posse de seu filho Felix. Apesar da obscuridade da época de sua concepção, deliciámo-nos com os títulos originais, com os jogos de linguagem: um condado de enxofre, frutos em sofrimento. Um *hors d'œuvre* para aquilo que viria depois. A viagem seguiu para Mannheim, onde se apresentava a primeira retrospectiva de Francis Bacon na Alemanha. Não se pode pedir a uma criança, todos os corpos

desmembrados, os rostos corroídos, os cadáveres, os corpos emaranhados uns nos outros, os personagens fechados em gaiolas, as massas de cores berrantes, os papas aos berros... Foi terrível para mim, profundamente surpreendente, excitante, nunca tinha visto nenhuma pintura assim, mas não tinha medo porque meu pai, ao meu lado, me murmurava explicações, na verdade ele murmurava o tempo todo. Nesse tipo de exposição, não se podia falar alto, ela corta a respiração. Hoje li uma crítica da época no jornal *Der Spiegel* datado de 27 de junho de 1962, em que se dizia que as pinturas de Bacon “[...] fascinarão todos aqueles que querem explorar o fenômeno da angústia em meados do século XX”. Esse foi, sem qualquer dúvida, um conselho decisivo para que Hans Blumenberg se infligisse a longa viagem até a exposição. Para sua jovem filha, que ignorava tudo acerca dessa angústia, foi uma iniciação. Se, no famoso questionário Proust, lhe colocassem a questão: “Qual é para si a felicidade terrestre melhor satisfeita?”, ele teria dado como resposta enquanto divisa pessoal: “Poder dizer aquilo que vejo!”.

## Referências

BLUMENBERG, H. Fragebogen. *Frankfurter Allgemeine Magazin*, Ausgabe 118, 4 Juli 1982.

BLUMENBERG, H. *Begriffe in Geschichten*. Frankfurt am Maim: Surkamp, 1998.

BLUMENBERG, H. Einige Schwierigkeiten, eine Geistesgeschichte der Technik zu schreiben. In: BLUMENBERG, H. *Geistesgeschichte der Technik*. Frankfurt am Maim: Surkamp, 2009.

Recebido: 14/02/2015

*Received:* 02/14/2015

Aprovado: 10/03/2015

*Approved:* 03/10/2015





**FLUXO CONTÍNUO**





# Tiempo corporal y subjetividad en Merleau-Ponty

*Corporeal time and subjectivity by Merleau-Ponty*

Leonardo Verano Gamboa\*

Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia

---

## Resumen

El cuerpo, para la ontología elaborada por Merleau-Ponty, tiene como rasgo esencial sostener una relación *consigo mismo* (Selbstbezug). El modo de darse esta relación *consigo mismo* del cuerpo no lo convierte en un objeto para sí mismo, ni tampoco en un sujeto que conduzca su sentido. La vida subjetiva del cuerpo no es la de un fundamento preestablecido — la idea del fundamento como *Grund*, como instancia última de explicación —, sino la de un *sí mismo corporal* (leibliches Selbst) que no es “coincidencia” consigo mismo — el sí mismo como aquello que es *idéntico* a sí (same, dasselbe) —, sino un sí mismo que es *distinto* de sí (self; Selbst). El *sí mismo* corporal se percibe *a sí mismo* como diferente. Se trata de un ser corporal dividido, escindido en *sí mismo*.

---

\* LVG: doctor en Filosofía, e-mail: lverano@uninorte.edu.co

El planteamiento que queremos hacer, en este contexto, consiste en concebir el tiempo corporal como movimiento de explosión (éclatement), de fuga de sí mismo, en un presente que hunde sus raíces en el pasado y en el futuro, y en el que la vida subjetiva del cuerpo no es pura ausencia de sí a sí, vacío o negación de su ser. En dos apartados propongo dar cuenta de este planteamiento: 1) tiempo y cuerpo y 2) memoria corporal.

**Palabras Clave:** Tiempo. Cuerpo. Subjetividad. Memoria. Recuerdo.

### **Abstract**

*The body, for the ontology elaborated by Merleau-Ponty, has as an essential trait to sustain a relationship to itself (Selbstbezug). The way this relationship is given by the body itself does not make it an object to itself, neither in a subject that leads to its meaning. The subjective life of the body is not the basis of a stablished fundament — the idea of fundament (Grund) as ultimate instance of explanation —, but of a bodily self (Selbst leibliches) which is not a “coincidence” with itself — the itself as that which is identical to itself (same, dasselbe) — but a self that is other than itself (self, Selbst). The body itself is perceived himself as different. It has to be as a body being divided, split in itself. The approach we want to do, in this context, is to conceive the corporeal time as a movement time of explosion (éclatement) of fugue itself, in a present that is rooted in the past and in the future, and where the subjective life of the body is not mere absence of self to self, emptiness or negation of its being. In two sections, I propose to tackle this approach: 1) time and body and 2) corporeal memory.*

**Keywords:** Time. Body. Subjectivity. Memory. Remembrance.

---

### **Introducción**

El presente trabajo se inscribe en una concepción ontológica del cuerpo que puede ser expresada de la siguiente forma: no tenemos, en



sentido estricto, un cuerpo, sino que *somos* cuerpo<sup>1</sup>. *Hay*<sup>2</sup> vida corporal y esta se caracteriza por tener su *propio* sentido, por estar referida a *sí misma* (Selbstbezug), en el modo de un sentido que no está garantizado, legitimado por una conciencia o razón constituyente. Este carácter del cuerpo de estar referido a *sí mismo*, como la idea de la vuelta a *sí mismo* en la palabra *reflexión*, plantea la existencia de una *mismidad* corporal, esto es, de “un ser” corporal que tiene como rasgo esencial mantener, sostener (*Verhältnis*)<sup>3</sup>, una relación consigo mismo. La idea de la existencia de una *mismidad*, de una *identidad* corporal no es nueva. Hablando de los despreciadores del cuerpo afirma Nietzsche en el *Zarathustra*: “Detrás de tus pensamientos y sentimientos, mi hermano, se encuentra un campo inmenso, un sabio desconocido que se llama sí mismo (Selbst). Él vive

<sup>1</sup> Merleau-Ponty comparte con la tradición fenomenológica la distinción hecha en el idioma alemán entre el cuerpo como *Leib* y el cuerpo como *Körper*. Es cierto que nuestro cuerpo (*Leib*) es también un cuerpo físico (*Körper*), hecho de órganos materiales. Pero la experiencia que tenemos de nuestro cuerpo rara vez toma a este como un objeto material entre los demás objetos. Experiencias de alienación, de manipulación, donde nuestro cuerpo es tratado como un objeto, muestran justamente una resistencia del cuerpo a ser reducido a una cosa. Mejor aún. Hablar de experiencias de alienación, de objetivación pone en evidencia que justamente lo propio de nuestro cuerpo no es ser un objeto entre los demás objetos. El pensamiento objetivo es quien, como observa insistentemente Merleau-Ponty, nos ha hecho creer que nuestro cuerpo cuenta como un objeto más entre los objetos del mundo. Ver especialmente la primera parte de la *Phénoménologie de la perception* (1945). Cabe señalar que esta distinción entre cuerpo objetivo o físico (*Körper*) y cuerpo vivo (*Leib*) es retomada por el autor al final de su obra en torno al problema de la visión. El enigma de nuestro cuerpo como cuerpo vidente, dirá el autor, está en que él es también un cuerpo visible, pero su ser visible no es, en rigor, del orden de las cosas: “Porque si el cuerpo es cosa entre las cosas, es en un sentido más fuerte y más profundo que ellas: es, decíamos, que *es parte de ellas* y esto significa que se destaca sobre ellas y, en esa medida, se aparta de ellas” (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 181, trad., p. 125, cursiva es del autor).

<sup>2</sup> El *Hay* (il y a / es gibt) es la categoría que expresa, para Merleau-Ponty, la estructura ontológica formada en el vínculo sujeto-mundo, en el mismo sentido en que Heidegger, señala el autor, se refiere al ser, al tiempo (MERLEAU-PONTY, 1964a). No existe, en sentido estricto, “el cuerpo”, como tampoco “el ser”, si con ello se designa una realidad objetiva. Se trata con el “*hay cuerpo*” de la propia existencia de éste, en el modo en que ella, su sentido, no depende de un acto de reflexión, sino justo del hecho de que el cuerpo existe. El *hay* designa, por ello, la forma impersonal de la vida del cuerpo, cuyo sentido no está garantizado ni legitimado por una conciencia reflexiva. Con la expresión *hay cuerpo* se evita todo intento de sustancialización o cosificación del cuerpo.

<sup>3</sup> Merleau-Ponty distingue en alemán la palabra relación como *Relation* y como *Verhältnis*. La primera tiene como característica analizar dos elementos externos uno respecto del otro. Esta manera de entender la relación entre términos es propia del análisis reflexivo que procede separando los elementos objeto de su estudio, aislándolos uno respecto del otro. La palabra *Verhältnis*, por el contrario, refiere una relación, en el modo de un vínculo que se *sostiene*. Este vínculo, dirá el autor repetidas veces, es un vínculo que se sostiene *desde dentro*, ya que no es precisamente creado por el análisis reflexivo, sino que es constitutivo de la vida misma del cuerpo.

en tu cuerpo, él es tu cuerpo" (NIETZSCHE, 1988b, p. 40, traducción del autor del artículo). El modo de darse esta relación consigo mismo del cuerpo tiene como rasgo característico no sólo no convertir al cuerpo en un objeto para sí mismo, sino tampoco en un sujeto que conduzca su sentido. La subjetividad que forma la mismidad corporal no es la de un fundamento preestablecido, fijo, garante de su despliegue — la idea del fundamento como (*Grund*), como instancia última de explicación — y ello porque esta mismidad no es dada en términos de "coincidencia", es decir, como aquello que es *idéntico* a sí mismo (same; dasselbe)<sup>4</sup>, sino como un sí mismo que es *distinto* de sí (self; Selbst)<sup>5</sup>. El sí mismo corporal se percibe — a sí mismo — como diferente. Se trata de un ser corporal dividido, escindido en sí mismo. El planteamiento que queremos hacer, en este contexto, consiste en concebir el tiempo corporal como movimiento de *explosión* (*éclatement*), de fuga de sí mismo, en un presente que hunde sus raíces en el pasado y en el futuro, y en el que la vida subjetiva del cuerpo no es pura ausencia de sí a sí, vacío o negación de su ser. En dos apartados propongo dar cuenta de este planteamiento: 1. tiempo y cuerpo y 2. memoria corporal.

<sup>4</sup> Las palabras *same* y *dasselbe*, en los idiomas inglés y alemán respectivamente, expresan la idea de la *mismidad* como aquello que permanece *idéntico* a sí mismo, en el sentido de un ser sí mismo que no cambia, que no se modifica, de una identidad, por ello, absoluta. Se trata, en últimas, advierte Merleau-Ponty, de una concepción de la identidad que se establece a través de la comparación. Algo es, afirma un ser, una relación de sí a sí, en la medida en que no es otro ser, otra cosa. Ver también sobre el significado en inglés y alemán de las palabras *same* y *dasselbe* los comentarios que hace Ricoeur en el prólogo a su libro *Soi-même comme un autre* (1990).

<sup>5</sup> Tanto en el inglés la palabra *self* como en alemán la palabra *Selbst* implican la idea de un sí mismo que es distinto de sí. Aquí el ser *sí mismo* consiste en que la relación de sí a sí que lo define se da *ella misma* como diferente: Un ser *para sí mismo* que es a la vez un ser *para otro*. Lo que está en juego en esta concepción de la identidad es una concepción del ser que, como señala Merleau-Ponty en sus investigaciones sobre las filosofías dialécticas, no haga de la negación —de lo otro— una privación, una nada de ser. Para el filósofo francés se encuentra ya en la filosofía de Platón una concepción de lo *mismo* como "lo otro en tanto que otro" (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 79). Sólo si la identidad es entendida como aquello que *permanece*, pero no como una esencia inmodificable, inmutable, sino justo como un *sí mismo que es otro*, se puede comprender que esta formulación no es contradictoria, que es, por el contrario, la expresión misma del sentido del ser. Es lo que, dicho sea de paso, Merleau-Ponty (1964a, p. 228, trad., p. 157) va a llamar *esencia verbal* (*Wesen verbal*).

## Tiempo y cuerpo

Las dos concepciones clásicas del tiempo que predominaron en la historia de la filosofía, el tiempo como atributo de las cosas (concepción objetiva) y el tiempo como experiencia interna en el hombre (concepción subjetiva), suponen una instancia intemporal que funda al propio tiempo. La concepción objetiva del tiempo, que inscribe a este en un espacio lineal continuo de puntos de pasado, de presente y de futuro, da por supuesta la existencia de un principio instalado fuera del tiempo — una razón universal — que da cuenta del paso de este en un antes, un ahora y un después. La metáfora del río — utilizada por Heráclito para ilustrar el cambio permanente de las cosas — aplicada al tiempo, se funda en la idea de un logos, un orden de la naturaleza, para quien el presente *viene* del pasado y *va* hacia el futuro en un movimiento de cambio perpetuo. Este logos, principio de todas las cosas, que abarca el curso completo del tiempo, es eterno en su mismo devenir, como una razón que ha existido siempre (HERÁCLITO, 1998, p. 80). El problema del recuerdo (Anamnesis) tratado en el diálogo *Menón* por Platón, vinculado al problema de la verdad, no es propiamente una indagación de carácter epistemológico — cómo conoce el alma a través del recuerdo — sino de carácter ontológico. Se trata, en palabras de Waldenfels (2012, p. 122), del drama del alma como drama del recuerdo, del recuerdo de un saber previo que remite a la existencia de una vida pasada, a una vida que ha existido siempre. La verdad descubierta por el alma en ella misma, como experiencia de reminiscencia, se funda en una realidad exterior, suprasensible, eterna, que ha dejado en ella su impronta. Aristóteles, por su parte, en el libro IV de la *Física* define el tiempo como aquello que está *en* el movimiento (kinesis) y permite su medida, su cálculo (ARISTÓTELES, 2008). Si bien es el alma, como advierte Aristóteles, la que tiene la capacidad de numerar este tiempo objetivo, de identificar la continuidad del movimiento en un “antes” y en un “después”, no es ella, como se sabe, la que lo funda<sup>6</sup>. Todo movimiento tiene

---

<sup>6</sup> En sus *Notas sobre el concepto de naturaleza* (1956-1957) afirma Merleau-Ponty (1994, p. 23) que la idea finalista de la naturaleza en Aristóteles, de acuerdo con la cual el ser de las cosas tiende a un orden, a un destino, hace que el *movimiento*

una causa, lo que supone la existencia de un movimiento eterno al que le corresponde a sí mismo un tiempo eterno. La causa de este movimiento, de este tiempo, es también necesariamente eterna. En las *Confesiones* de San Agustín se encuentra, de manera ejemplar, una concepción subjetiva del tiempo como una experiencia de interiorización del alma que va de una vida exterior a una vida interior. Esta experiencia consiste en el drama del alma del olvido de sí misma, similar a lo planteado por Platón en el diálogo Menón. La lucha contra el olvido de sí misma es una lucha en la primera persona del singular “yo me acuerdo de” como lucha, en última instancia, contra el olvido de dios. La memoria que alcanza el alma de sí misma, como alma mortal, no es suficiente para ascender a dios, de ahí que el final de su camino sea la unión con este, quien vive en su interior.

La visión racionista del mundo, compartida tanto por la concepción objetiva como subjetiva del tiempo, y que trae consigo la separación entre el “exterior” y el “interior”, el “afuera y el “adentro”, la “naturaleza” y la “cultura”, el “sujeto” y el “mundo”, el “alma” y el “cuerpo”, tiene como uno de sus mayores peligros ofrecer “una imagen fantástica del hombre, del espíritu y de la historia” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 91). Merleau-Ponty propone como alternativa un *logos* del mundo sensible, directamente relacionado con el planteamiento de la existencia de un *vínculo* (Verbindung) esencial entre tiempo y cuerpo. La idea de este vínculo, concebido en la forma de un *entrelazamiento* (entrelac/Verflechtung), o, en palabras de Heidegger, de una “relación” de *copertenencia* (Zusammengehörigkeit) es paradójica: Hay un tiempo del cuerpo y un cuerpo del tiempo, en el sentido de una temporalidad propia del cuerpo y de una corporeidad propia del tiempo. El tiempo del cuerpo no es todo el tiempo y, sin embargo, a éste, como tiempo de las cosas, del otro, de la historia, del mundo, del ser, le es *inherente* la experiencia corporal. El tiempo, dicho en otras palabras, es un tiempo encarnado, un tiempo vivido, “antes” que un tiempo pensado.

---

en el espacio sea algo derivado, secundario. Esta concepción finalista de la naturaleza sería, entonces, la que da razón del movimiento y no propiamente el poder del alma de medir a este en un antes y un después. Ver también, en este sentido, el comentario que hace Waldenfels (2009, p. 129-130) sobre la concepción del tiempo en Aristóteles.

El tiempo no es un “en sí” que transcurra en el interior de las cosas, de los acontecimientos, ni en el interior de una conciencia constituyente, sino un tiempo que *nace*, como afirma Merleau-Ponty (1945, p. 475, trad., p. 423), en la experiencia que tenemos de él: “Si hemos de encontrar una eternidad será en la médula de nuestra experiencia del tiempo y no en un sujeto intemporal encargado de pensarla y pro-ponerla”.

Merleau-Ponty explica la relación (*Verhältnis*) de *entrelazamiento recíproco* entre tiempo y cuerpo a través de la figura del quiasmo<sup>7</sup>. Como sucede en el “quiasma óptico”, donde las fibras de los nervios del ojo izquierdo se cruzan con las del ojo derecho y viceversa, formando un solo órgano de la visión, el acontecimiento del tiempo se haya entrelazado con el cuerpo y viceversa. La “unidad” formada entre ellos, como los dos lados de una hoja o de una moneda, indica la pertenencia originaria recíproca de uno a otro. El tiempo es, por decirlo así, tiempo de nuestra *experiencia* corporal del tiempo, y no precisamente “conciencia del tiempo” (*Zeitsbewusstsein*) (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 238, trad., p. 165)<sup>8</sup> o tiempo de un sujeto trascendental. El cuerpo, a su vez, es *del* tiempo, ya que, en sentido estricto él no está “en” el tiempo, sino que éste, como su otra cara, lo constituye de manera esencial. La temporalidad es, como dirá Merleau-Ponty en alusión a Heidegger, el sentido mismo del *Dasein* como *Dasein* corporal. El entrelazamiento de

<sup>7</sup> La figura del quiasmo no refiere solamente el uso de una metáfora, sino el modo de ser fundamental de la experiencia que, de acuerdo con Merleau-Ponty, define nuestra existencia. En el capítulo “L’entrelacs – Le chiasme” de *Le visible et l’invisible* su autor retoma el ejemplo de Husserl de la mano que toca la otra mano — ejemplo aludido por Merleau-Ponty en su libro *Signes* (1960) en el artículo dedicado a la fenomenología del lenguaje en Husserl (p. 105-122, trad., p. 99-116) — para ilustrar en que consiste esta experiencia de quiasmo (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 176, trad., 121-122). Cuando, por ejemplo, la mano derecha toca la mano izquierda, esta — la mano tocada — siente que, al ser tocada, toca a su vez la mano derecha, la mano tocante. El quiasmo consiste en esta experiencia de *reversibilidad* (*réversibilité*) (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 194, trad., 133), de *intercambio*, en la que tocar significa tocar-se, así como la experiencia de ver significa ver-se, de hablar hablar-se. *Quiasmo* significa, en este sentido, *entrelazamiento recíproco*, en el modo de una experiencia que hace de lo percibido — de lo tocado, de lo visto, de lo hablado — su otra cara, su reverso. Se trata, por ello, *entre* quien toca y lo tocado, quien ve y lo visto, quien habla y lo hablado, de una *solá* experiencia — sensible —, de un solo órgano del tacto, de la visión (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 186, trad., p. 128), en donde no se puede distinguir, con rigor, quien toca, quien ve, quien habla. En el caso de la experiencia de la palabra como quiasmo ver la *Prose du monde* (MERLEAU-PONTY, 1969), particularmente el capítulo *La science et l’expérience de l’expression*.

<sup>8</sup> Confróntese también la introducción que hace Merleau-Ponty (2003) en sus *Notas* al curso *L’institution dans l’histoire personnelle et publique* (1954-1955), especialmente la página 3.

tiempo y cuerpo exige reconocer el sentido inconcluso, inacabado tanto del uno como del otro. Es esencial al tiempo mismo que no sea, que el pasado, el presente y el futuro no estén completamente constituidos (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 474, trad., p. 423). Es esencial al cuerpo, definido como temporalidad, ser un *cuerpo vivo* (Leib), esto es, el cuerpo de nuestra *experiencia*, para quien el pasado, el presente y el futuro siempre son susceptibles de transformación. El *lugar* donde se cruzan el tiempo y el cuerpo no es precisamente el cuerpo físico (Körper), sino el *cuerpo vivo* (Leib), el cuerpo que sentimos, que vivimos en cada movimiento, en cada acción, en cada palabra, en cada pensamiento nuestro. Se trata del *lugar* de nuestra experiencia del cuerpo como lugar de encuentro, de cruce con las cosas, con el otro, con el mundo. El *lugar* del entrelazamiento, del quiasmo entre tiempo y cuerpo es, en este sentido, el propio mundo como mundo de nuestra experiencia corporal. Las experiencias de tocar, ver, escuchar, no se realizan, en sentido estricto, “en” el cuerpo (Körper), sino justamente en aquello que tocamos, vemos, escuchamos.

La experiencia de ver, por ejemplo este libro, es ya una experiencia de *comprensión*, debido a que lo captado en ella no es precisamente una serie de cualidades (color, tamaño, forma, textura), a partir de las cuales formemos la idea de libro, sino el *sentido mismo* de lo percibido — del libro. El sentido de lo percibido surge como el *destacamiento*, la *diferencia* respecto de las otras cosas que entran en el campo de su experiencia, como el sentido de la palabra en una frase, como la nota musical en una melodía, como el episodio narrado en una novela. Se trata de entender que nosotros hacemos *parte* de este campo de experiencia, que no estamos más acá o más allá de las cosas, como un sujeto que determina o constituye el sentido de estas, sino en medio de ellas, *entre ellas*<sup>9</sup>. Si la percepción *se hace* en las cosas, esto es, si el sentido de

<sup>9</sup> Merleau-Ponty afirma que, por ello, la concepción de la existencia como *ser-en-el-mundo* (être-dans-le-monde) debe ser entendido ante todo como *ser-del-mundo* (être-au-monde), con el fin de acentuar nuestra *pertenencia* a este, en el modo de un verdadero estar *encarnado*, *entrelazado* con las cosas, con los otros. Ver al respecto *L'être-pour-soi et L'être-au-monde*, correspondiente a la tercera parte de *Phénoménologie de la perception* (1945). Posteriormente encuentra el autor en la categoría *carne* (chair) la manera de explicar este vínculo sensible, en el modo de un *tejido*, de una *membrana* que nos ata al mundo. Ver especialmente el capítulo “L'entrelacs – Le chiasme” (p. 183-190, trad., p. 126-131) de su obra *Le visible et l'invisible* (1964a).

lo percibido surge en medio de ellas, en el mundo, es porque ellas “literalmente” se encuentran articuladas, tejidas, encarnadas en nuestra experiencia perceptiva:

Pero, puesto que ve y se mueve [el cuerpo], tiene las cosas en círculo alrededor de sí, ellas son un anexo o una prolongación de él mismo, están incrustadas en su carne, forman parte de su definición plena y el mundo está hecho con la misma tela del cuerpo (MERLEAU-PONTY, 1964c, p. 19, trad., p. 17).

Podemos percibir este libro como libro, esta mesa como mesa, aquella persona que pasa como “una persona que pasa”, porque este sentido *nace* incrustado en nuestro *campo* de experiencia, porque nuestra mirada, en otras palabras, está hecha de experiencias del pasado, del presente y del futuro. De este modo, observa Merleau-Ponty (1964a, p. 157, trad., p. 109), el quiasmo tiempo-cuerpo debe ser entendido como un quiasmo tiempo-espacio.

El *ahora* del presente de nuestra experiencia refiere también esencialmente un *aquí*. Un *ahora* “y” un *aquí* entrelazados que hacen posible cifrar esté presente en esta hora, este día, pero simultáneamente en este lugar, en esta ciudad. No se trata, advierte Merleau-Ponty, de reclamar una espacialización del tiempo, en el modo de la existencia de un espacio donde se realiza o se efectúa este: “[...] en realidad el espacio no comprende más puntos y líneas que el tiempo” (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 248, trad., p. 174). De lo que se trata es de afirmar la existencia efectiva de un quiasmo tiempo-espacio, que no se conforme con fusionarlos bajo la idea de que no habría experiencia del tiempo sin espacio y viceversa, sino que, antes bien, muestre el vínculo indestructible entre ellos: Una espacialización del tiempo y una temporalización del espacio mismos dadas en nuestra experiencia corporal del mundo. El pasado, el presente y el futuro tienen su propio espacio, habitado de personas, de objetos, así los lugares, aquella casa, aquella calle, despliegan su propio horizonte de pasado y de futuro. Nuestro cuerpo, existiendo *entre* las cosas, *entre* los otros cuerpos, como aquello que también se *destaca*, se *diferencia* entre ellos, no puede ser la ley o el principio que determine el sentido del tiempo y del espacio de estos. Él los

ve, los percibe *desde dentro*, como un tiempo y un espacio de las cosas, de los otros, que lo definen también a él, justo como una experiencia de distanciamiento, de diferenciación con ellos mismos<sup>10</sup>.

En esta concepción del quiasmo tiempo-cuerpo está presente una nueva idea de sujeto y de subjetividad. La idea tradicional de sujeto, propia de la filosofía moderna, consiste en postular al “yo pienso” como fuente de la verdad del conocimiento, de todo lo que podemos saber del hombre y del mundo. La vida de este sujeto, su subjetividad, se define por su capacidad de *autofundamentación*, esto es, de procurarse, con su propio pensar reflexivo, las verdades que sirvan de fundamento de su saber. Se da, por ello, en la idea moderna de sujeto, una identificación entre racionalismo y subjetividad. La subjetividad que define la vida del cuerpo, por su parte, como la relación sostenida (*Verhältnis*) consigo mismo, de saberse *él mismo* el ser que siente, toca, habla, se mueve, sueña, no supone un yo corporal, un sustrato metafísico que opere como el *centro* desde donde él percibe y se percibe, un sustrato que, en otras palabras, haga posible su ser sí mismo, su mismidad. El “poder” de comprensión del cuerpo, como hemos indicado, surge en el entrelazamiento cuerpo-mundo como un entrelazamiento de tiempo-espacio y no como un poder, una fuerza, que pueda ser localizada en el cuerpo (*körper*). Afirmar que el lugar de la percepción del cuerpo son las cosas, el mundo, significa que él se percibe a sí mismo sólo “a través” de ellos, que para él ver, tocar, sentir, es ver-se, tocar-se, sentir-se. El sujeto corporal, dirá Merleau-Ponty en su obra *lo visible y lo invisible* en el contexto de su crítica a Sartre<sup>11</sup>, no es una nada, un

<sup>10</sup> Con el propósito de precisar el carácter de *entre* de nuestro ser corporal — su existencia como una existencia *entre* los demás seres — utiliza Merleau-Ponty (1945, p. 249, trad., p. 230) ya en la *Phénoménologie de la perception* la metáfora del *pliege*. El ser *entre* los demás de nuestra existencia corporal no indica el puro estar al lado de otro, en el sentido de un destacamiento por simple oposición a este, sino un verdadero estar *entrelazado* con él, en la forma de un *pliege* (pli), de un *relieve* (relief) que somos nosotros mismos y que se forma en un vínculo interno — desde dentro de nosotros — con las cosas, con los demás, con el mundo. Si las cosas, los otros, son nuestro *otro lado*, hacen parte constitutiva de esa erosión, de ese destacamiento que somos, lo son porque cada experiencia perceptiva “es un momento de mi historia individual” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 249, trad., p. 230), porque mi presente hunde sus raíces en el pasado y en el futuro, se *criza* con el tiempo de las cosas, de los otros.

<sup>11</sup> En las *Notes de cours* (1954-1955) sobre la *institución* y la *pasividad* retoma Merleau-Ponty (2003) la discusión con Sartre, planteada en su libro *Les aventures de la dialectique* (1955), en torno al problema de la subjetividad. Sartre, de acuerdo con



hueco en el ser, sino cavidad, profundidad en él, un ser *entre* los demás seres. Las cosas, los otros, el mundo son parte *constitutiva* de la existencia corporal y si esta es verdaderamente un ser *de* las cosas, *entre* los otros, *del* mundo, estos deben entrar en la definición de su ser: “[E]stamos presentes a nosotros mismos porque estamos presentes al mundo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 485, trad., p. 432). La cohesión, la estructuración de la propia vida del sujeto corporal, de su ser *sí mismo*, consiste en esta experiencia permanente de estar lanzado fuera de sí — de ex-stasis dirá Merleau-Ponty en alusión a Heidegger — que define la propia subjetividad (1945, p. 489, trad., p. 435). Así, es concibiendo la subjetividad como temporalidad como se comprende que el sujeto de la percepción sea el mismo cuerpo, que precisamente sean nuestros ojos los que tengan el poder de ver y nuestras manos el poder de tocar y no un espíritu o pensamiento interior.

En la tradición filosófica, incluyendo autores como Bergson<sup>12</sup> y Sartre, se termina por desconocer al sujeto corporal, al concebirse el tiempo, y con él la memoria y el recuerdo, como un asunto del espíritu (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 161). Se trata, con la idea del sujeto corporal, de reivindicar una *memoria corporal*, en el sentido de un poder del mismo cuerpo — *poder temporal* — de configurar, de vivir su propia vida.

---

Merleau-Ponty, incurre en una posición racionalista en el momento en que le asigna prioridad y dominio al *otro* (poretario) en la constitución de la subjetividad, del *sí mismo*. Se trata de un para sí (pour soi) descubierto en el *otro* y cuya lógica histórica exige que seamos absorbidos, sustituidos por él (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 161-163). Así ofrece Sartre, de acuerdo con nuestro autor, una concepción de la subjetividad como pura pasividad. Merleau-Ponty realizará en *Le visible et l'invisible* (1964a) una crítica extensa a los planteamientos hechos por Sartre en *L'Être et le Néant*, enfatizando la presencia en esta obra de la hegemonía del ser frente a la nada (sujeto). Ver especialmente el capítulo *Interrogation et dialectique*.

<sup>12</sup> Para Merleau-Ponty — quien afirma en su conferencia de 1959 sobre Bergson que el gran mérito y novedad de su obra estuvo en dar por principio a la filosofía “no un *pienso* y sus pensamientos immanentes, sino un Ser-uno mismo cuya cohesión es también desgarramiento” (1960, p. 232, trad., p. 225) — Bergson limita, en sus últimas obras, las implicaciones entre intuición e inteligencia, ciencia y filosofía, espíritu y materia, hasta el punto de darle prioridad a la vida del espíritu. Hay, de acuerdo con Merleau-Ponty, una filosofía de la inmanencia en el Bergson de *Matière et Mémoire*, una experiencia del tiempo en nosotros que se transformará en la filosofía mística de su último periodo.

## Memoria corporal

La concepción del tiempo como *explosión* (*éclatement*) no supone ni la existencia de un pasado originario, remoto, fuente de comprensión y explicación de temporalidades posteriores, ni la idea de una destrucción, de una aniquilación de lo existente, como condición de posibilidad de superación del pasado y preparación para lo venidero, lo nuevo. La explosión es ante todo dispersión, en el sentido de una *diseminación*, de una *germinación* (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 243, trad., p. 169). No sólo no existe una determinación del sentido de lo que hemos sido, somos y llegamos a ser, sino que ex-sistir para nosotros, esto es, nuestro ser corporal-del-mundo, nuestro ser abierto (*Offenheit*), significa el poder — corporal — que tenemos siempre de romper, de interrumpir y empezar de nuevo. La idea de ruptura, de rompimiento, supone tanto la permanencia, el arraigo en un lugar, en un presente, como el vínculo de lo venidero — de la aparición de un nuevo presente— con nuestro pasado, con lo que hemos sido. La permanencia del tiempo no tiene la forma de una identidad estática, ya que su propio modo de ser consiste en estar lanzado fuera de sí: El presente a un futuro y a un pasado cercanos, el pasado a un futuro y a un presente reciente, el futuro en un presente y un pasado por venir (MERLEAU-PONTY, 1945, 482, trad., 429). La figura de la explosión del tiempo, en este sentido, no significa sucesión de instantes, en el modo de fragmentos de tiempo que mantengan una secuencia lineal, en donde el futuro sea lo que va después del presente y el pasado lo anterior a éste. La ruptura, el quiebre del tiempo expresa la propia paradoja de éste: darse en el modo de una permanencia que para ser necesita sustraerse a sí misma. Si el futuro, por ejemplo, puede ser concebido como un presente porvenir, no lo es en el modo de una simple proyección, sino porque este, el futuro, se “anuncia” ya en el presente, existe en él. La tarde de nuestra jornada de trabajo se anuncia en las horas de la mañana, pero no simplemente como unas tareas por hacer — no porque nosotros propongamos la tarde y la representemos como parte de nuestra jornada de trabajo —, sino porque ella misma para ser justamente el presente de mi jornada de trabajo necesita ceder, sustraerse, negarse a sí misma

para “dar paso” a la tarde y ésta a su vez a la noche. La negación de la sustracción no es, advierte el autor en lo visible y lo invisible, una “negatividad negativa”, y por ésta entiende una negación como privación, como carencia, sino una “negatividad positiva”, en la medida en que lo negado es llevado, transportado en la misma negación.

El pasado, en este sentido, no es propiamente lo contrario al presente y éste a su vez no lo es del futuro. Ellos *co-existen* en el sentido pleno de la palabra, esto es, son un *ser-con* (*mit-sein*). Cada dimensión temporal nace, como dijimos a propósito de la percepción, en una experiencia de diferenciación respecto de las demás. El presente es *él mismo* distanciamiento del pasado y del futuro y el pasado a su vez distanciamiento del presente y de un nuevo futuro y no instante puro y acumulación de presentes respectivamente. Así, las dimensiones del tiempo ganan su propia especificidad, pues ellas surgen justo como la *diferencia* respecto de las otras, esto es, como aquello que no se puede reducir, derivar de las demás. Si las “dimensiones” de pasado y de futuro del presente son constitutivas de éste, dejan de ser una simple proyección, una explicación suya (del presente). El pasado y el futuro están *en* el presente y esto quiere decir que no existen, no están encerrados en sí mismos, que el sentido de lo vivido y de lo por vivir está atravesado por nuestro presente. La percepción presente tiene el poder de traernos al pasado “tal como fue” (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 227, trad., p. 156), pero será siempre un pasado *entrelazado* con nuestro presente. Porque este — el presente — nace justo de la experiencia de distanciamiento del pasado y del futuro, como la ruptura, la *herida* dirá Merleau-Ponty, que se abre y que somos nosotros mismos, nos entrega un *pasado vivo*, evocado en su lugar, en su mundo, en el momento en que “comportaba aún un horizonte de futuro hoy cerrado, un horizonte de pasado próximo hoy lejano” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 475, trad., p. 424). Por ello la primacía dada aquí al presente no significa establecer un *núcleo* en el campo de presencia, desde donde se explique el pasado y el futuro, pues ello significaría la pérdida de estos, de su propio peso temporal. El pasado y el futuro permanecen en la memoria corporal y son recuperados en el presente de nuestro recuerdo corporal con sus propias dimensiones temporales.

La primacía otorgada por Merleau-Ponty al presente encuentra sus razones en la vida del sujeto corporal. El pasado y el futuro no existen, en sentido estricto, fuera del presente, ya que es en virtud del arraigo corporal de nuestra vida en este *aquí y ahora* como podemos comprender que el pasado no es solo un tiempo distante ni el futuro un tiempo lejano de nosotros, que ellos son ante todo un pasado y un presente *vivos*, que nuestro “acceso” a ellos no se logra a través de un acto explícito de reflexión que convierte al pasado en suma de hechos pasados y al futuro en una proyección, en una construcción de acontecimientos posibles. Este acceso se da en nuestro *propio* cuerpo, es decir, en un pasado y un futuro corporales abiertos *en* nuestro presente. Es en éste que podemos tener una *experiencia* antigua o futura como *desarraigo*, el poder de empezar en otra parte, en otro lugar. Esto ocurre porque la temporalidad del cuerpo, su movimiento de explosión, de estar fuera de sí, no es precisamente desintegración pura, instante puro; hay una *retención*, una *conservación* del tiempo en el cuerpo, una memoria corporal que vive el recuerdo no como el acto explícito de un sujeto, sino como un *recuerdo corporal actuante* (*leibliche fungierende Erinnerung*). Así como la experiencia originaria del lenguaje —la experiencia corporal de éste— descubre un lenguaje hablante, actuante (*fungierende Sprache/parole parlant*) la experiencia corporal de la memoria descubre una *memoria práctica, actuante* (*fungierendes Gedächtnis*). Los hábitos de la motricidad corporal — caminar, subir y bajar escaleras, conducir un auto, así como tocar un instrumento, bailar, actuar — comportan un saber, un poder del cuerpo que se ha hecho hábito en nosotros a través de experiencias de aprender y desaprender. Lo retenido en la motricidad corporal no es algo estático, aprendido o desaprendido para siempre, sino que exige, para afirmar su sentido, *volver* a ser vivido, practicado. El secreto de la memoria, como afirma Waldenfels (2012, p. 146), está en la repetición, en un volver a traer (*Wieder-holen*) que nunca consiste en un traer *lo mismo* (*same, gleiche*), como algo idéntico así mismo, ya que aquello que *vuelve* a ser conservado — el aroma del aire de aquella ciudad, el sabor de aquella fruta, de aquel vino, aquel gesto, aquella palabra —, es *él mismo* temporal, y por ello un sentido que *se forma* en la experiencia de repetición. El saber de la motricidad corporal, entonces, no es

mecánico, tiene que ver mucho más con una memoria práctica, hecha hábito, modo de ser, de actuar, de relacionarnos con las cosas<sup>13</sup>.

Pero la memoria corporal no se restringe a los hábitos motores y la experiencia de aprender se extiende a todo lo que pueda ser aprendido, retenido por el cuerpo, a *formaciones de sentido corporal* (*leibliche Sinnbildungen*) dadas en las relaciones que sostenemos con el otro, con las cosas, con el mundo y que están presentes en nuestros hábitos y costumbres — la comida, el vestir, los gestos, los sentimientos, la sexualidad, el lenguaje, la escritura. La dinámica de formación del sentido corporal — la memoria del cuerpo — como experiencia de aprender y desaprender se encuentra en íntima relación con las experiencias de recordar y olvidar. Estas, como experiencias de aprender y desaprender, no sólo confirman que no habría recuerdo sin olvido, como ha sido planteado en la tradición de la filosofía ya desde Platón, sino además que el sujeto del recuerdo y del olvido es un sujeto instalado en un tiempo “y” en un espacio. Un espíritu absoluto, que tenga ante sí desplegado el tiempo, no puede recordar ni olvidar. Reconocer que es a través de nuestro cuerpo como podemos arraigarnos en una situación, que, en otras palabras, nuestra memoria corporal es el testimonio de esta apropiación, impide a su vez entender la relación recuerdo-olvido como la búsqueda, por parte del recuerdo, de un saber que se ha perdido. Esta relación se aclara si se comprende el modo de existencia de lo ausente que es traído al presente por el recuerdo. Una risa, una palabra despiertan el recuerdo de un amigo de juventud y si, como afirmamos, la imagen traída por ese recuerdo no es una simple representación, se debe a que la experiencia actual que tengo de ese recuerdo tiene el poder de evocar a mi amigo en su lugar, en su mundo. El olvido no es, en este caso, la pérdida de la imagen como tal, la imagen como retrato, sino el no poder ya precisamente evocar su mundo, su lugar. Si la percepción es comprensión de un sentido, como hemos visto, por *diferenciación*, el olvido, afirma Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible*, es “desdiferenciación. El hecho de que ya no se vea el recuerdo [...]” (1964a, p. 250, trad., p. 176). Si el olvido es una pérdida lo

<sup>13</sup> En este sentido afirma Merleau-Ponty (1945) que la forma de caminar, de escribir, de tocar un instrumento, de bailar, deben ser considerados como verdaderos modos de ser en el mundo.

es, pero como pérdida del mundo, desintegración del sentido de este, del mundo que antes animaba el recuerdo de mi amigo. “No ver el recuerdo” es no *ver* aparecer, en la imagen evocada, a mi amigo *en* su mundo, no ver los horizontes de pasado y de futuro desplegados en el presente de ese recuerdo.

El olvido no es, por ello, un accidente de la memoria o una degradación de la conciencia del tiempo o una nada, sino pérdida del sentido de mi percepción presente, desarticulación del mundo evocado por esta, como consecuencia del poder de instalarme, de arraigarme en otro lugar. No es — el olvido — negación del pasado, de la memoria, sino, en palabras de Merleau-Ponty, su reverso, su otra cara. El olvido, entonces, en forma similar a lo planteado por Nietzsche (1988a) en sus *Unzeitgemässen Betrachtungen*, no es una desgracia, sino parte constitutiva de la vida, un modo de ser de nuestra existencia (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 248, trad., p. 175). Si he olvidado a mi amigo de la adolescencia, para referir el ejemplo antes mencionado, es porque he adquirido, he asumido un modo de ser que le da, por así decirlo, “la espalda” a su recuerdo. El olvido es negación del recuerdo, pero si se entiende esta negación, como hemos indicado, como una negación positiva, es decir, un olvido que hace parte constitutiva del ser del recuerdo, que es *llevado* por éste. Hay una suerte de incubación del tiempo del olvido, sin la cual no existiría la posibilidad de recordar. Se trata, como la memoria corporal, de un recuerdo y un olvido *actuales*, de una praxis corporal que tiene como rasgo esencial poder vivir no sólo lo *ausente en el presente*, sino *la presencia misma de la ausencia*. Así entendemos lo que se quiere decir cuando se habla del “olvido del mundo de la vida”, del “olvido del ser”, del “olvido del cuerpo”, etc. Lo olvidado aquí no es superado, eliminado o borrado totalmente de nuestra experiencia; es *en* ella misma, *despertando* lo que en ella ha sido olvidado, que podemos *volver* a recuperar el mundo, el ser, el cuerpo. Para decirlo en el lenguaje de Heidegger hay un ocultamiento (olvido) del desocultamiento (recuerdo) o, con Merleau-Ponty, de una visibilidad (recuerdo) de lo invisible (olvido). Y si “volver” no significa traer al presente lo “mismo”, lo “idéntico”, cada recuerdo — cada “volver a decir”, “volver a hacer”, “volver a sentir” — conlleva una transformación, un cambio

de aquello que se recuerda y, en este sentido, de nuestra relación con el pasado. El recuerdo, en forma similar a la experiencia que hacemos con el lenguaje, puede ser concebido como un acontecimiento de un sentido nuevo — recuerdo creador — o un recuerdo que, en el volver a decir, volver a hablar, volver a ver, sólo introduce un cambio en el sentido de lo recordado. Así como el primero no es creación pura el segundo no es pura repetición.

Retomemos, para concluir, la metáfora del tiempo como un río que fluye. Esta podría seguir ayudándonos a comprender el acontecimiento del tiempo como tiempo de un sujeto corporal, si no es suficiente que seamos transportados, como una barca dentro del mismo río y que ya no contemplemos con nuestra mirada, ubicados en su laderas, el fluir del tiempo — mirada de un espíritu absoluto, sin cuerpo, fuera del tiempo —, sino que, además, nos reconozcamos como parte de su mismo oleaje. Se debe tomar literalmente la palabra *instante* (*Augen-Blick*), advierte Merleau-Ponty en alusión a Heidegger, como el instante de nuestro presente, en el sentido de que somos nosotros mismos la *mirada* de *alguien* que se hace en el tiempo, la laguna, el *quiebre* que se forma en cada presente en el que estamos empeñados, comprometidos. El instante no es un instante puro, sin pasado, sin tiempo, sino que se forma, continuando con la metáfora, desde dentro, en el oleaje de presente, pasado y futuro. Hay una memoria corporal del instante como esta hora, este día, pero también como este año y toda nuestra vida. Y esto puede ser cierto porque es en virtud de nuestro cuerpo como nos arraigamos en un lugar a través de la adquisición de hábitos y costumbres. Pero para la vida del cuerpo, para nuestra subjetividad corporal, como hemos visto, la experiencia de arraigo conlleva ella misma el desarraigo, una experiencia continua de aprender y desaprender, de volver a recordar y de volver a olvidar. Así que siempre vivimos la amenaza de perder nuestros hábitos y costumbres más arraigas, de que nuestra percepción explote, de que su sentido se rompa.

La memoria del cuerpo, como *memoria actuante*, puso en evidencia el ser *sujeto* de este, el hecho de que sea el cuerpo *mismo* quien percibe, comprende e incluso, como afirma el autor en la *Phénoménologie de la perception*, quien hable. Hay un sentido — sedimentado — que se ha

hecho habido, costumbre en nosotros, pero no en el modo de un comportamiento mecánico, sino de un sentido que es nuestro propio *modo de ser* en el mundo. Podemos comprender *desde* y *por* el cuerpo porque la experiencia de percepción que tengo en este momento — ver el árbol a través de la ventana, escuchar aquella conversación, leer este libro — es una experiencia que abre un pasado y un por-venir, en el modo de un pasado y un por-venir *actuantes*, integrados a ella. La conservación del sentido de lo vivido por el cuerpo, en el modo de una visibilidad de lo invisible, de un pasado y un futuro como las otras caras del presente, permite que comprendamos sin mediación, como dice Merleau-Ponty, “de un solo golpe”, el sentido de lo visto, de lo escuchado, de lo leído. Es en virtud del pasado de nuestro cuerpo que podemos comprender, antes de cualquier reflexión o tematización explícita, lo visto en el árbol, lo dicho en la conversación, lo leído en el libro, y ello no como una comprensión inicial, una buena intuición, sino como un sentido en el que se concentra toda nuestra vida.

La memoria del cuerpo puso en evidencia también el carácter *anónimo* de la subjetividad corporal. Esta no es la vida de una conciencia reflexiva, sino la vida de un cuerpo en el que el sentido no es “constituido”, determinado por ella, sino que es un sentido vivido, encarnado — el sentido como modo de ser —, un sentido *instituido* (MERLEAU-PONTY, 2003). El sentido anónimo, invisible del cuerpo, no es una tiranía del pasado, de la memoria del cuerpo, sino un sentido que nace siempre como ruptura, distanciamiento con el presente y con el futuro. La subjetividad corporal que define el ser *sí mismo* del cuerpo consiste en esa experiencia paradójica de contacto con nosotros mismos, con lo que hemos sido y esperamos ser, que a su vez es la distancia que tomamos respecto de ellos — de nuestro pasado y de nuestro futuro —, en el modo precisamente de un presente que nace como ruptura. El presente, dicho en otras palabras, como nuestro estar fuera de sí, el lugar de la explosión, de la herida que “nunca se cierra”. El ser anónimo del cuerpo no significa, por ello, vida inauténtica, en el modo de una falta de toma de conciencia de sí mismo, ausencia de libertad, sino una vida corporal para la cual existir significa ser.



## Referencias

- ARISTÓTELES. *Física*. Madrid: Editorial Gredos, 2008.
- HERÁCLITO. Fragmentos. In: EGGERS LAN, C. *Los filósofos presocráticos: Heráclito, Paménides, Zenón de Elea, Meliso de Samos*. Madrid: Planeta-De Agostini, 1998.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenología de la percepción*. Trad. J. Cabanes. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini, 1948.
- MERLEAU-PONTY, M. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. Trad. C. Martínez y G. Oliver. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1964b.
- MERLEAU-PONTY, M. *L'Œil et l'Esprit*. Paris: Gallimard, 1964c.
- MERLEAU-PONTY, M. *El ojo y el espíritu*. Trad. J. Romero. Barcelona: Paidós, 1986.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964a.
- MERLEAU-PONTY, M. *Lo visible y lo invisible*. Trad. J. Escudé. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1970.
- MERLEAU-PONTY, M. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.
- MERLEAU-PONTY, M. *La prosa del mundo*. Trad. Francisco Pérez. Madrid: Tauros, 1971.
- MERLEAU-PONTY, M. *Résumés de cours: Collège de France, 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968.
- MERLEAU-PONTY, M. *La nature: Notes, Cours du Collège de France*. Paris: du Seuil, 1994.

MERLEAU-PONTY, M. *L'institution, la passivité: notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.

MERLEAU-PONTY, M. *La institución en la historia personal y pública*. Trad. Mariana Larison. Barcelona: Anthropos, 2012. (La institución, la pasividad; 1).

NIETZSCHE, F. *Unzeitgemässen Betrachtungen*. Kritische Studienausgabe (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzimo Montinari. München: de Gruyter, 1988a. Bd.1.

NIETZSCHE, F. *Also Sprach Zarathustra*. Kritische Studienausgabe (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzimo Montinari. München: de Gruyter, 1988b. Bd 4.

RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

WALDENFELS, B. *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen: Modi leibhaftiger Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

WALDENFELS, B. *Hiper-fenômenos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.

Recibido: 20/11/2014

*Received:* 11/20/2014

Aprobado: 13/03/2015

*Approved:* 03/13/2015



# Construccionismo social y el sujeto libre: sobre negaciones y consecuencias<sup>1</sup>

*Social constructionism and the free subject: on negations and consequences*

**Pablo López-Silva<sup>[a]</sup>, Mauricio Otaíza<sup>[b]</sup>\***

<sup>[a]</sup> The University of Manchester, Manchester, United Kingdom

<sup>[b]</sup> Universidad de Tarapacá, Santiago, Chile

---

## Resumen

Este artículo examina el problema respecto del concepto de libertad derivado de las comprensiones del *self* y la realidad dentro de las corrientes constructivistas. Específicamente, el problema se articula en el contexto del construccionismo social, una de las expresiones relativistas del constructivismo. Tras clarificar los argumentos

---

<sup>1</sup> Pablo López-Silva agradece el apoyo financiero provisto por el Programa Formación de Capital Humano Avanzado de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT) del Gobierno de Chile.

---

\* PLS: doctor, e-mail: pablo.lopezsilva@postgrad.manchester.ac.uk

MO: doctor, e-mail: mauricio.otaiza@gmail.com

---

sobre los cuales tal enfoque fundamenta sus principales propuestas, se critican supuestos como la 'saturación social del *self*, la "interdependencia precaria" y "la construcción conversacional de la realidad y del *self*". Se propone que ideas tales como el relativismo epistemológico, la propuesta de determinación-disolución social-lingüística del *self*, la no explicación de las narrativas personales foráneas, el problema del *locus of meaning* externo, la tentación objetivista, la no explicación de las significaciones personales de los roles sociales, entre otros temas, se despliegan, en última instancia, como diversas formas de negación de la libertad del sujeto.

**Palabras Clave:** Constructivismo. Construcciónismo social. Sí-mismo. Libertad.

### **Abstract**

*This paper explores the problem about the concept of freedom derived from the understanding of the self and reality within the constructivist approach. Specifically, the problem is articulated in the context of social constructionism, one of the relativist expressions of constructivism. After clarifying the argument on which this approach bases its main claims, we criticize assumptions such as the "social saturation of the self", the "precarious interdependence", and the "conversational construction of reality and the self". It is proposed that ideas such as epistemological relativism, the idea of sociolinguistic determination-dissolution of the self, the no explanation of the foreign personal narratives, the problem of external locus of meaning, the objectivist temptation, and the non-explanation of the personal significations of social roles, among others, are deployed, ultimately, as different forms of denying the freedom of the subject.*

**Keywords:** Constructivism. Social constructionism. Self. Freedom.

---

### **Introducción**

Durante los últimos años los planteamientos filosóficos posmodernos han llegado a influir diversos campos aplicados, tales como la sociología, la antropología, la educación y — de nuestro especial interés — la psicología. Sin embargo, y esto parece preocupante, el avance y posicionamiento de estos planteamientos no parece haber incluido la

---

reflexión filosófica — teórica y ética — suficiente acerca de las consecuencias derivadas de éstos. Aparentemente, una reflexión acerca de los efectos no es algo que deba exigírsele a las teorías pues, a pesar de todo, se supone que ellas son libres ejercicios especulativos. Sin embargo, esto no es del todo cierto por tres razones: (i) en primer lugar, porque ninguna teoría puede permitirse *a priori* evadir el análisis crítico acerca de la validez de las consecuencias supuestamente derivadas de sus postulados teóricos, es decir, evaluar si estas consecuencias se han derivado legítimamente de sus premisas; (ii) en segundo lugar, no hay que olvidar que la psicología, entre todas las disciplinas anteriormente mencionadas, son campos aplicados al quehacer humano y por lo tanto, con mayor razón todavía cabe considerar el análisis de las consecuencias prácticas de los planteamientos epistemológicos de las teorías posmodernas; (iii) en tercer lugar, parte importante de los planteamientos posmodernos incluyen argumentos por los efectos — y por los efectos prácticos, es decir, argumentos éticos —; de hecho, en muchas ocasiones se pueden observar argumentos reivindicatorios o libertarios respecto de las así denominadas antiguas tradiciones opresivas modernas, positivistas, racionalistas, etc. (GERGEN, 1991; MATORANA; 2003).

Este último argumento parece haber alcanzado tal popularidad en la psicología contemporánea que pocas veces parece ser relevante que alguien se atreva a cuestionar sin ser considerado sospechoso de algún extraño tipo de “autoritarismo”. Esto no es un mero asunto anecdótico, en realidad, no pocas veces ha sido establecido como parte de las premisas teóricas de tales planteamientos epistemológicos posmodernos. Por ejemplo, Humberto Maturana (1994, p. 53), por ejemplo, afirma que: “cada vez que pretendo tener acceso a una realidad independiente hago una afirmación cognoscitiva en el camino de la objetividad sin paréntesis, y al hacerlo, *hago una petición de obediencia*” (nuestro énfasis).

Para Maturana (1994) este es un asunto de base, pues incluso lo que se ha entendido tradicionalmente como una virtud — la tolerancia — no es más que — como señala — “una negación [del otro] postergada” (p. 46). En el mismo espíritu, otros autores han sido incluso más enfáticos. Por ejemplo, Watzlawick (1992, p. 122) indica que:

La historia de la humanidad enseña que apenas hay otra idea más asesina y despótica que el delirio de una realidad real (entendiendo por tal, naturalmente, la de la propia opinión), con todas las terribles consecuencias que se derivan con implacable rigor lógico de este delirante punto de partida. La capacidad de vivir con realidades relativas, con preguntas para las que no hay respuesta, con la sabiduría de no saber y con las paradójicas incertidumbres de la existencia, todo esto, puede ser la esencia de la madurez humana y de la consiguiente tolerancia frente a los demás. Donde esta capacidad falta, nos entregamos de nuevo, sin saberlo, al mundo del inquisidor general y viviremos la vida de rebaños, oscura e irresponsable, sólo de vez en cuando con las respiración aquejada por el humo acre de la hoguera de algún magnífico auto de fe, o por el de las chimeneas de los hornos crematorios de algún campo de exterminio.

Parece ser claro, entonces, que la posmodernidad posee un carácter *antimoderno* cuya comprensión no puede soslayarse pues, por antítesis acaba situando bajo el mismo género — “moderno” — todo lo que vaya a formularse en un juicio que se diga verdadero; así se trate de teorías incluso clásicas o pre-modernas, y así se trate de los enfoques más diversos: metafísicos, empiristas, racionalistas, positivistas, etc. Nuestro análisis intentará discutir, precisamente, la validez de los argumentos posmodernos acerca de la naturaleza del sujeto y la realidad en el contexto de las consecuencias teóricas y prácticas de uno de los enfoques externalistas de la psicología posmoderna, a saber, el socioconstruccionismo o también denominado construccionismo social (GERGEN, 1985, 1991, 1996, 2009; GERGEN; WARHUS, 2001, entre otros).

### **Distinciones iniciales**

Hasta hace algunos años, Feixas y Villegas (2000) contabilizaban alrededor de 200 expresiones diferentes del denominado “constructivismo” en general. Algunas expresiones del constructivismo las constituyen (i) el construccionismo social (BERGER; LUCKMAN, 1983; GERGEN, 1996) y sobre el cual nos referiremos más profundamente; (ii) el constructivismo radical (VON FOERSTER, 1984; VON

GLASERSFELD, 1987, 1991); (iii) el enfoque constructivista sistémico (MINUCHIN, 1974; SELVINI-PALAZZOLI, 1975); (iv) el constructivismo formal (ROSNOW; GEOROUNDI, 1986); (v) el constructivismo dialéctico (PASCUAL-LEONE, 1987, entre otros), entre varios otros.

En el constructivismo caben dos distinciones generales, cuyos criterios pueden combinarse. En principio, la pregunta por el constructivismo parece remitirnos a un amplio y difuso modo de pensar la realidad y el sujeto, pero el supuesto básico radica en concebir al sujeto como creador de la realidad en la que habita (MAHONEY, 1991; VON GLASERSFELD, 1991). El primer criterio, el fundamental, dice relación, entonces, con la existencia y la cognoscibilidad del objeto “construido”; aquí se juega, por supuesto, el significado que finalmente tiene el término “construir”, el cual no es para nada claro (HACKING, 1999). El segundo criterio dice relación con la extensión de este sujeto que construye, esto es, si es un sujeto individual o grupal. Veámoslo con mayor detalle.

### **Primer criterio: existencia y conocimiento del objeto**

Nuestro asunto es, en primer lugar, el tema de fondo: el sujeto libre. Por sujeto entendemos en términos generales a alguien que tiene o no tiene ciertas cualidades entre las cuales está, precisamente, el ser libre.

La historia del concepto “libertad” es antigua pero no es complicada. Su complejidad filosófica no está, como veremos brevemente, en lo que significa sino en la discusión acerca de su legítima existencia. Lo primero es entender la relación entre *autarquía* y *libertas*. Ser libre ha significado desde sus orígenes griegos *autarquía*, es decir, autogobierno. Se trata de un término fácilmente aplicable tanto a la psicología — el gobierno de los propios actos — como de la política: el gobierno de la *polis*; y así lo desarrolla, por ejemplo, Platón en el libro IV de la *República*. Aristóteles también lo entenderá del mismo modo. Como se ve, se trata de un término que describe cierta relación del sujeto respecto de sí mismo. Lógicamente se concluye que un sujeto autárquico es, además, libre, es decir, está *liberado* de las determinaciones de otro.

En efecto, depender sólo de sí mismo significa, entonces, no depender de otro y viceversa. Como se puede apreciar *autarquía* y *libertas* no significan exactamente lo mismo, pero son términos relativos. Hecha esta aclaración, y para mayor simpleza, ya podemos hablar en adelante y sin más de “sujeto libre”, en el entendido de que se supone, pues, que es autárquico.

¿Qué significa ser libre? Podemos tratar este asunto en términos de la ética — que es como el tema se inicia en la tradición filosófica —, y podemos complementarlo después con una discusión gnoseológica, que es como suelen plantearse habitualmente hoy las cuestiones a propósito de las diversas clases de constructivismos.

Desde el punto de vista de la Ética filosófica, hay cierto consenso en señalar que cuando se afirma que un sujeto es libre, se quiere decir que hay un sujeto que cuenta con entendimiento y voluntad, las que se relacionan de un modo tal que la voluntad acaba siendo o no siendo libre. La cuestión problemática está en entender qué le compete querer o no querer a la voluntad, pues para muchos la voluntad es una facultad cuya capacidad de querer o no querer depende de los objetos que le proponga alguna facultad cognitiva. Si no aceptamos esta relativa dependencia de la voluntad respecto del entendimiento nos podemos topar con la paradoja sartreana: ningún sujeto es auténticamente libre pues si ser libre significa el puro querer con completa independencia de todo, pues bien, dado que no se puede no querer no podemos ser libres; es decir, dado que aparentemente estamos condenados a ser libres no somos libres. Sin embargo, quizás hay cosas que a la voluntad humana simplemente no le compete querer o no querer; es decir, es posible que ella no tenga ni deba tener autarquía absoluta para cumplir con el fin que le es propio y en consecuencia quizás, para ser libre, a ella sólo le baste con depender del entendimiento y nada más. Por ejemplo, la voluntad humana desea la felicidad pero no puede no desearla; no es, por así decirlo “libre” para no hacerlo, aunque ella sí parece ser libre acerca de la elección de los medios para conseguirla. Así, siguiendo a Aristóteles, lo plantea Santo Tomás de Aquino (I, q. 19, a. 10): “Nosotros tenemos libre albedrío respecto de las cosas que no queremos por necesidad o por instinto natural. De aquí que no pertenezca al libre albedrío, sino al instinto natural, el que queramos ser felices”.



La voluntad parece tener, pues, una doble función, y de allí, como explica Lorenz, la problemática ordenación del hombre a la felicidad; todos tienden a ella, pero no todos están de acuerdo en lo que significa (LORENZ, 2004, p. 536). ¿Qué se puede concluir, entonces, acerca de las condiciones para afirmar que un sujeto tiene o no tiene una voluntad libre? Todo está, como hemos adelantado, en lo que se entienda que le compete a la facultad de la voluntad; si ella tiene un alcance absoluto, como pretenden los voluntaristas, o bien tiene un alcance relativo, como explican Platón, Aristóteles, San Agustín o Santo Tomás de Aquino, entre muchos otros.

Para los voluntaristas, es la propia voluntad la que absolutamente liberada de toda determinación extrínseca, incluso del entendimiento, se provee a sí misma de los objetos que quiere. Para otros, como Platón, Aristóteles — entre muchos otros — y como Santo Tomás, en el caso recién citado, esto es simplemente imposible: la voluntad sólo puede querer o no querer respecto de los objetos que se le proponen, y estos son provistos: (i) por la inteligencia práctica, que le propone objetos bajo la cualidad de ser verdaderamente bienes, lo sean o no finalmente; o (ii) por los sentidos, que le propone objetos bajo la cualidad de ser placenteros o dolorosos, lo sean o no finalmente (ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, VI, 2, 1139 a17-1139 b14.). Aristóteles explica el asunto con el ya clásico ejemplo del sujeto continente; por ejemplo, el alcohólico abstemio, que actúa resistiéndose a la tentación de beber pues entiende el daño al que se expone. ¿Este sujeto es libre cuando se abstiene? Diríamos que sí, aunque en la medida en que le compete. En efecto, dado que la voluntad siempre se somete a algún objeto lo óptimo es que sólo se someta a las verdades que le plantea el entendimiento; si, por el contrario, se deja someter por el deseo de placer o por el miedo al dolor acabará hundiéndose más en su adicción, con la evidente disminución de más libertades. Dejemos hasta aquí estas referencias éticas iniciales.

Si planteamos ahora la cuestión gnoseológica nos enfrentamos al asunto de discutir que, sea cual fuere la definición ética de “sujeto libre” que esté en juego, la cuestión se vuelca ahora en discutir si este ente — el ser sujeto libre o no serlo — es algo cuya existencia puede o

no puede ser conocida. Se sabe que esta clase de análisis, que al menos en la historia reciente se remonta al siglo XVIII con Kant, tiene pretensiones de condición de posibilidad del problema anterior y de otros problemas. En efecto — se sostiene — qué sentido tendría la clásica discusión referida entre racionalistas y voluntaristas si a fin de cuentas se concluyese que se están discutiendo cuestiones incognoscibles. Sin embargo, esta supuesta primacía metodológica también debería ser probada. Conformémonos por ahora con una breve exposición de este enfoque gnoseológico pues, a fin de cuentas, es el modo como habitualmente se han planteado las problemáticas acerca de las tesis de Gergen.

Los enfoques posmodernos en general afirman alguna de las dos siguientes posiciones: (i) el objeto — por ejemplo, la libertad del sujeto — existe pero es esencialmente incognoscible de modo verdadero — algo así como la paradójica tesis kantiana —; es decir, el *noúmeno* declarado, por un lado, con una existencia *impensable*, pero por otro lado, precisamente, *pensado* como tal<sup>2</sup>. Aquí caben autores del ala moderada constructivismo. (ii) el objeto como tal, como *noúmeno*, no existe: solo hay fenómenos; en esta ala se encuentran tesis más radicales<sup>3</sup>. En el constructivismo también se observan estas dos tendencias y sus matices. Muchas fenomenologías protestan contra esta clase de análisis básico del problema de la libertad porque estiman que en realidad la discusión no se hace en torno a un fenómeno concreto sino en torno a un mero objeto teórico, pero esta clase de objeción también pertenece al interior de los debates fenomenológicos en los que, finalmente, se tiende a concluir que, o bien el objeto tratado: (i) es cognoscible o incognoscible; o bien (ii) existente o inexistente, y

---

<sup>2</sup> “[E]s problemático el concepto de *númeno*, es decir, consiste en la representación de una cosa cuya posibilidad no podemos afirmar ni negar, ya que no poseemos otra intuición que la sensible, como tampoco poseemos otra clase de conceptos que las categorías, y ninguno de estos dos instrumentos cognoscitivos es adecuado frente a los objetos suprasensibles. No podemos, pues, ampliar positivamente el campo de los objetos de nuestro pensar sobrepasando las condiciones de nuestra sensibilidad, ni aceptar, fuera de los *fenómenos*, objetos del pensamiento puro, esto es *númenos*, ya que tales objetos carecen de una significación positiva y especificable” (KANT, 1993, p. 292-293).

<sup>3</sup> Para una revisión más detenida respecto de la distinción entre moderados y radicales y los autores que pertenecerían a tales categorías, ver Hagendijk (1996) y van den Belt (2003).

todo según el grado de radicalidad gnoseológica con el que se haya planteado previamente el problema.

Para ejemplificar lo complejo de este debate recordemos el caso del epistemólogo chileno Humberto Maturana (cf. OTAÍZA, 2007). Este autor, en más de alguna ocasión ha indicado que su enfoque no corresponde al constructivismo radical — que niega la posibilidad del conocimiento verdadero del objeto — sino a la fenomenología (MATURANA, 1985). Pues bien, en efecto, la teoría de Maturana surgió con una clara vocación fenomenológica, es decir, pre-dualista; una posición previa a la distinción dual “sujeto-objeto”; una posición que supuestamente no reduciría la experiencia a objetos, sino que pretendía referirse a lo propiamente experimentado; una fenomenología del conocer que el autor llamó “Biología del conocimiento”. En tal fenomenología, como en todas, no hay objetos; hay, si se quiere poner un ejemplo, experiencia de sillas, pero no hay “objetos-silla”. El “objeto-silla” es, por el contrario, un constructo teórico dualista puesto ahí por el sujeto reflexivo que considera la experiencia — por ejemplo, la experiencia de sentarse en una silla — en un momento posterior y lejano respecto de la experiencia como tal, etc. Se trata, como se puede apreciar, de una clase reconocible de discurso fenomenológico. Sin embargo, el autor traiciona este enfoque pre-objetivista cuando indica que no tiene sentido planear que existe un objeto en sí (un *noúmeno*) tal como el “afuera”, *sin contaminarlo* con nuestra observación (MATURANA, 2003); entonces ya no es pre-objetivista sino anti-objetivista. Esta segunda parte de la obra de Maturana es la más reconocible por los constructivistas que no dudan — pese a las protestas del autor — de contarla entre los suyos, y en una de sus vertientes más radicales. En efecto, cuando Jorge Halperín (1992) le preguntó a Maturana si era constructivista, el biólogo respondió con su habitual vehemencia del siguiente modo:

¡Y dale con las categorías! Yo no soy constructivista. El constructivismo es un pensar moderno, que para muchos está siendo superado, que reconoce que uno no tiene acceso a la realidad y que la realidad se construye, que es una construcción del observador. Y hay hasta un constructivismo radical, que dice que en cada instante uno construye una de las

muchas realidades posibles, aunque el trasfondo de lo real es el que lo permite, ofreciendo una referencia.

Inmediatamente Halperín le preguntó: “¿Y Ud. no está de acuerdo?”. A lo que Maturana respondió del siguiente modo:

Yo no soy constructivista por varias razones. Una de ellas es que en tanto no podemos decir nada sobre algo independiente de nosotros -por la forma en que estamos determinados en nuestra estructura- ni siquiera tiene sentido decir que exista una realidad como referencia. Y no sólo eso: pienso que lo que se vive no es una de las muchas realidades posibles sino la única posible. En cada instante vivimos lo único posible.

Pero con este párrafo Maturana no demuestra que su tesis no sea constructivista, sino que, de entre las tesis constructivistas es de las más radicales: no hay “trasfondo real” que permita ninguna referencia<sup>4</sup>, y esto, como hemos hecho notar, no se explica porque en la experiencia no se den fenómenos tales como “los objetos”, sino porque como axioma constructivista radical básico todo sujeto “contamina” el objeto. Podemos observar, pues, lo difícil que resulta incluso para los constructivistas mismos evitar el análisis gnoseológico básico acerca de la existencia y la cognoscibilidad del ente. Vamos ahora a plantearnos lo que se deduce acerca de cierto ente — el sujeto libre — desde de los postulados socioconstruccionistas de Gergen. Introduzcamos el tema.

### **Segundo criterio: sujeto individual o social**

Como hemos anticipado, en el escenario epistemológico posmoderno, al que pertenecen los más variados constructivismos y construccionismos, el conocimiento acerca de la realidad y sobre el sujeto ofrece un panorama continuo que va desde el subjetivismo absoluto (por

<sup>4</sup> “El constructivismo Radical — que es tanto la posición de Varela como de Maturana —, según von Glasersfeld (1984) ‘es radical porque rompe con la convención y desarrolla una teoría acerca de la teoría del conocimiento en la que el conocimiento no refleja una realidad ontológica ‘objetiva’, sino exclusivamente un ordenamiento y organización de un mundo constituido por nuestra experiencia’” (CHIARI; NUZZO, 1987).

ejemplo, en el constructivismo radical) hasta el constructivismo crítico o moderado, representado por la escuela del relativismo social (socio-construccionismo) según si la construcción es efecto de (i) la mente o (ii) el lenguaje (LÓPEZ-SILVA, 2013). En efecto, en las vertientes subjetivistas con tendencia al solipsismo es *la mente* del individuo la que construye todo aquello que se experimenta; la realidad es construida por un sujeto, el cual es -por recordar el viejo adagio griego- la medida de todas las cosas (VON GLASERSFELD, 1991). En cambio, en las dimensiones relativistas, es *el discurso* — que es por definición social — el que configura tanto la realidad como el sujeto; las estructuran conversacionales determinan y construyen el conocimiento, luego, no hay realidad fuera del lenguaje social (GERGEN, 1996, 2009).

Podemos realizar una clasificación de las escuelas constructivistas sobre la base del énfasis o cercanía con uno de estos dos polos, por ejemplo, desde lo individual a lo social: a) *constructivismo radical*: la mente del individuo construye lo que se toma por realidad (por ejemplo, el antropólogo Claude Levi Strauss o el filósofo Ernst von Glasersfeld); b) *constructivismo inicial*: la mente construye la realidad, pero dentro de una relación sistemática con el mundo externo (por ejemplo, los psicólogos Jean Piaget o bien George Kelly); c) *constructivismo social*: la mente construye la realidad a través de su relación con el mundo, pero este proceso mental está configurado de forma importante por la influencia de las relaciones sociales (por ejemplo, los psicólogos Lev S. Vygotsky o Jerome Bruner); e) *construccionismo sociológico*: basado en la forma de comprender que tanto el yo como el mundo están influidos por el poder que las estructuras sociales ejercen sobre las personas (por ejemplo, el representante de la pedagogía crítica Henri Giroux o el sociólogo Nikolas Rose); d) *construccionismo social*: en este caso, el fundamento se pone en el discurso como vehículo a través del cual se articulan el yo y el mundo, y en la forma en que funciona tal discurso dentro de las relaciones sociales (por ejemplo, el mismo K. Gergen)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Para una descripción más detallada y revisión de estos y otros supuestos teóricos, se pueden revisar otros autores tales como: Neimeyer y Mahoney (1998); Feixas y Villegas (2000); Feixas (2003).

## Recapitulación

A pesar de que no podemos describir al constructivismo como un *corpus* teórico uniforme (RASKIN; BRIDGES, 2002), es posible, con todo, distinguir en términos generales algunos conceptos básicos en todo aquellos enfoques que se denominan “constructivistas”. Así, en general en el constructivismo:

- a) Se niega la existencia de una realidad objetiva independiente del observador.
- b) No existe ningún principio universal inmutable que riga y fundamente el dominio del conocimiento de lo real.
- c) El sujeto construye activamente la realidad (de ahí el empleo del concepto de “construcción que denota su nombre).
- d) Todo conocimiento depende de quien lo enuncia y se enmarca dentro de un contexto “sociocultural” — en el caso de las corrientes relativistas —, o “mental” — en el caso de las subjetivistas.

## Del constructivismo al construccionismo

### Realidad y conocimiento en el construccionismo social

Kenneth Gergen<sup>6</sup>, principal exponente del socioconstruccionismo, indica enfáticamente que ni siquiera podemos suponer la existencia de una realidad externa a nuestros significados socialmente compartidos, los cuales se manifiestan en las conversiones cotidianas (GERGEN, 1996). Esta aseveración, entre otras, termina por distinguirlo de sus principales influencias, tales como Berger y Luckmann (1983). Para Gergen (1991), todo aquello que es “real”, se enuncia en términos socialmente construidos, en otras palabras, no existe ningún ente objetivo en sí mismo, del cual se pueda derivar una comprobación de su mismo estado

---

<sup>6</sup> Influido considerablemente por los trabajos de Berger y Luckmann (1983); Potter y Wetherell, (1987); Potter, (1996), Sampson (1983) y Buss (1979), entre otros.

de realidad o falsedad. Luego, para el autor, cualquier referencia a lo real, remite al lenguaje y éste, al ser un fenómeno social y negociado continuamente, está siempre contaminado de diversas significaciones (por ejemplo, las significaciones familiares, ideológicas, políticas, económicas, etc). En consecuencia, para el socioconstruccionismo la objetividad es una ilusión, dado que “el discurso social” construye y permea el conocimiento, explicitándose y reconstruyéndose continuamente en ‘las conversaciones cotidianas’ (GERGEN, 1996; GERGEN; GERGEN, 1988). Se deja ver de inmediato sin necesidad de mayores sutilezas la tremenda coincidencia de Gergen con los constructivismos más radicales acerca de la noción de realidad. Recordemos, por ejemplo, la conocida tesis de Watzlawick (1992, p. 17): “Real es, al fin y al cabo, lo que es denominado real por un número suficientemente grande de hombres. En este sentido extremo, la realidad es una convención interpersonal”.

Derivado de tales planteamientos, concepciones como “la objetividad”, “lo real”, “la moral”, “la verdad” y la “libertad”, son solo formas de conversación entre muchas otras<sup>7</sup>. Tales formas de conversar devienen como proceso histórico, construido y reconstruido a lo largo del paso del tiempo; su objetividad en sentido ontológico no existe, solo existe como proceso histórico, es decir, relativo. El conocimiento en el socioconstruccionismo es una construcción relativa al contexto en el cual emerge, pensar la existencia de un fundamento objetivo que le da su valor al conocimiento corresponde a un ejercicio ilusorio que denota las influencias y determinaciones “objetivistas” sobre las cuales se ha desarrollado el conocimiento en occidente<sup>8</sup>.

Según Gergen (2000), los discursos sociales anteriores a los sujetos son los espacios que contienen todas las posibles significaciones de la realidad. La realidad es, a fin de cuentas, un conjunto de significados conversacionales que son socialmente compartidos (COLLIER; MINTON; REYNOLDS, 2002). De este modo, no existe experiencia,

---

<sup>7</sup> Se puede observar un claro relativismo epistemológico, llegando a señalar Gergen (1992, p. 20) que: “La verdad parece ser una cuestión de perspectivas, y éstas productos de intercambios y consensos sociales, es decir, construidas en los sistemas de comunicación social”.

<sup>8</sup> Ver específicamente Gergen (1992, cap. 2 y 3).

realidad ni conocimiento fuera del lenguaje, y específicamente, fuera de las conversaciones (GERGEN, 1992, 1996).

### **El estatus del sujeto en el construccionismo social**

Respecto del concepto de sujeto, y específicamente, respecto del *self*, entendido como aquella noticia que el yo tiene de su carácter único y continuo a través del tiempo, el socioconstruccionismo indica que es, principalmente, una construcción conversacional. El *self* es constituido por el empleo del lenguaje i.e. la conversación. De este modo, la persona identifica un sentido compartido de sí mismo en las formas conversacionales en las que participa (BRAVO, 2002)<sup>9</sup>.

Así, los discursos sociales que las conversaciones cotidianas reproducen proveen el anclaje necesario y suficiente para la emergencia de un posible sujeto y para configurar el conocimiento de la realidad (GERGEN, 2009). Cuando hablamos de la realidad, lo hacemos con un lenguaje que está contaminado de significaciones pre-existente a nosotros y dentro de un marco sociocultural que legitima nuestros enunciados. En el socioconstruccionismo, los límites del lenguaje constituyen los límites del mundo y del *self*, son los términos y palabras con que disponemos los que impondrán los límites de nuestra experiencia y de nuestra realidad. Sobre esto, Gergen (1992, p. 149) sugiere que: “sin las formas del lenguaje no se podría afirmar que se tenga experiencia alguna”. En el socioconstruccionismo, el sujeto se constituye y se comprueba desde las afirmaciones conversacionales de otros lo que finalmente lo transforma en una inestable y frágil negociación intersubjetiva y contexto-dependiente dado que se encuentra en un estado denominado ‘interdependencia

---

<sup>9</sup> Desde el socioconstruccionismo, el *self* toma su forma en tanto identificación discursiva dentro de un universo lingüístico pre-existente (BURR, 1995). Sobre esto, Bravo (2002, p. 3) indica que: “El yo será entendido para los construccionistas como una narración que se hace inteligible en el seno de las relaciones vigentes, a saber, un relato de relatos en tanto el sustrato del yo esté situado a partir de relatos de familiares, en los relatos de cuentos de hadas en la infancia, los relatos populares, el relato cotidiano de los sucesos de una mañana cualquiera, los relatos con un amigo, etc.”.



precaria'<sup>10</sup> (GERGEN, 1996). A partir de esto, se indica que en el socioconstruccionismo, el sujeto es una especie de — en palabras de Gergen (1992) *pastiche* de significaciones externas.

Para Gergen (1996), en la participación del sujeto en diversos contextos, el “sujeto-recipiente” es poco a poco *colonizado* por significados externos. Cuando el *self* no soporta este superávit de significaciones, éste comienza a saturarse (yo saturado), lo que en definitiva lo fragmenta (yo fragmentado) y para pasar a ser un *empty self*. El sujeto se diluye en medio de la multiplicidad conversacional y finalmente se escinde y deja de existir entre sus múltiples investiduras conversacionales (GERGEN, 1996). El *self* en este contexto es un mero entrecruzamiento de narrativas foráneas. Finalmente, la posible “estabilidad” de la realidad y del sujeto se verá determinada por 2 factores: a) los flujos de información presentes en las conversaciones y que definen tales aspectos, y b) la continuidad del acuerdo conversacional del contexto en el que se participa.

### La libertad y los problemas del construccionismo social

Derivado de nuestra preocupación inicial, y en vista de los postulados socioconstruccionistas, queremos confrontar tales ideas con el asunto de la libertad; asunto que se torna en extremo problemático para la línea propulsada por Kenneth Gergen. Así, creemos que el concepto de libertad y de sus conceptos asociados nos proponen un buen punto de referencia crítico para analizar las consecuencias de las ideas socioconstruccionistas. Pues bien, tal como se puede advertir en literatura socioconstruccionista, algunos de los principales méritos que se le atribuyen a la corriente son, entre otros: a) trasladar el foco del estudio del conocimiento a la relación entre los significados sociales, con esto,

<sup>10</sup> Gergen (1996, p. 183) indica que: “Este depender de los demás sitúa al actor en una posición de *interdependencia precaria*. Ya que del mismo modo que la autointeligibilidad depende de si los demás están de acuerdo sobre su propio lugar en el relato, también la propia identidad de los demás depende de la afirmación que de ellos haga el actor. El que un actor logre sostener una autonarración dada depende fundamentalmente de la voluntad de los demás de seguir interpretando determinados pasados en relación con él”.

ofrecer igualdad y tolerancia entre las diversas formas de conocimiento (he aquí su relación con propuesta sociopolíticas y teorías críticas); b) al ver el conocimiento como una operación y una construcción social, se propone tomar conciencia de las consecuencias de “ciertos conocimientos” en la sociedad; c) integrar a la cultura como objeto válido de construcción de conocimiento, así, ofrecer libertad e igualdad en la participación en la construcción del conocimiento. Sin embargo, tras este manto de tolerancia teórica y relativismo epistemológico emergen ciertos problemas prácticos — sin obviar los problemas teóricos —, revisemos entonces, algunos de éstos.

### **El problema de la externalización de “*locus of meaning*”**

Tal como revisamos anteriormente, en el socioconstruccionismo todo conocimiento es una construcción social. En medio de la multiplicidad de conversaciones a las cuáles hace referencia el sujeto, éste no tiene otra opción que diluirse y “dejar de existir”. Así, dentro del construccionismo social no existe ningún medio por el cual el sujeto pueda significar individualmente los discursos y narraciones que determinan voluntad. Todas las narraciones que se entrecruzan en nuestra existencia social, y por lo tanto todo lo que *self* es, obedece a ciertos patrones pre-establecidos y reproducidos mediante el ejercicio de ciertos roles en la sociedad. Así, siguiendo este razonamiento, y dado el ya comentado supuesto de la interdependencia precaria de Gergen, el lugar donde ocurre y se actualiza el — supuesto — significado personal de las narraciones del *self* está en las redes conversacionales. En otras palabras, el *locus of meaning* se externaliza completamente.

Pues bien, nos oponemos a esto por los siguientes problemas:

- I) Las ideas construccionistas no parecen dar luz sobre el asunto acerca si el sujeto sea quien comprenda lo que se narra. Supongamos que, tal como sugiere Gergen (1996), el sujeto deja de existir abrumado por las significaciones externas producto de la “saturación social”. Pues bien, si realmente el sujeto no el

significa lo que narra (porque la sociedad lo hace y el sujeto no sino en conversaciones externas), tal parece ser que, entonces, debiese existir alguna especie de entelequia encargada de entender por el sujeto y, en consecuencia, el sujeto habla de lo que no entiende tal como si fuera una terminal computacional o una especie autómeta (BALBI, 2004). En efecto, la externalización del significado, implica consecuentemente la inexistencia de comprensión por parte del *self*, ontológicamente el sujeto es constituido como un autómeta. Podemos observar que, si describimos a un sujeto que se significa en las conversaciones, se niega cualquier posibilidad de libertad y de significación de la voluntad: no hay libertad de nada, ni siquiera, de significar y elegir las palabras con las cuales me refiero a mi mismo y al mundo. Luego, la voluntad en el construccionismo social queda completamente determinada por el contexto. Sin embargo, esto parece distar de lo que ocurre cotidianamente, donde un sujeto puede decidir no cumplir el rol que le impone la sociedad por ejemplo.

- II) En segundo lugar, parece ser que todos compartiríamos el mismo problema. Si el *locus of meaning* es externo y no hay espacio interior para significar nada —llamémosle “mente” — ninguno de los que me habla entendería lo que habla, porque todo *meaning* está en un “entre” ellos y yo. Los demás, tal como yo, no tienen voluntad libre, todo acto es producto del contexto conversacional que me “construye”. Así, podemos ver que en el construccionismo social el concepto de libertad realmente no tiene cabida. Pero esto no es convincente, pues la voluntad libre es, o bien efecto de la determinación de la inteligencia sobre la voluntad, o bien, como plantean los voluntaristas, es efecto de una voluntad absolutamente autárquica; y sea cual fuere el caso, siempre se trata de la inteligencia o de la voluntad de un sujeto individual. De lo contrario, debiera postularse la existencia de una sola, pura y universal inteligencia y de otra sola, pura y universal voluntad de las que participaríamos todos; antigua tesis

que no explica las diferencias en los procesos mentales y en sus efectos sobre los actos individuales.

### **Self construido y responsabilidad personal**

Las ideas defendidas por Gergen generan otro problema ético bastante significativo. Si yo no significo lo que narro, es decir, no lo entiendo por mis propios términos, como consecuencia, yo no soy responsable de los actos que se siguen de mis deliberaciones. Esto, dado que cualquier voluntad no es libre, sino que socialmente determinada. En otras palabras, si hay un Yo que tiene un *locus of meaning* completamente externalizado, sin libertad de someter a juicio subjetivos sus actos, el Yo no puede responsabilizarse de nada, lo cual, creemos, es sumamente grave.

En consecuencia, el socioconstruccionismo no solo negaría la libertad, sino que el valor derivado de esta, la responsabilidad. Para entender mejor este asunto podemos observar un simple ejemplo de penalización criminal. Supongamos que un sujeto P asesina a un sujeto S, y tal como lo señala el construccionismo social, P solamente emerge de las conversaciones contextuales y en el ejercicio de cierto. Según esto, en este caso, P no posee ninguna responsabilidad del crimen, dado que P no es libre de someter a juicio sus deliberaciones. P no tiene voluntad libre, porque, precisamente, todo su significación es externa. Luego, si hay un sujeto que deja de existir y se diluye tal como lo plantea Gergen, no hay nadie que se responsabilice de sus actos, dado que un sujeto, es sujeto solo dependiendo de contexto. Ahora imaginemos las consecuencias en temas relativos al genocidio, violaciones, abusos, etc. En ninguno de estos casos uno podría culpar a individuos, dado que éstos no poseen la capacidad de significar las narraciones que los construyen como sujetos.

Creemos, pues, que una propuesta epistemológica como ésta, debiese, por lo menos, hacerse cargo del grave problema práctico que genera, haciéndose necesaria una revisión de los estatutos principales de la misma. De no ser así, la misma acción guiada desde la teoría,

corresponde a una omisión de las consecuencias de la misma, lo que constituye, contradictoriamente, una negación de los principales méritos que se le atribuyen a este tipo de teoría.

Ahora siguiendo con el ejemplo anteriormente señalado, los premios y castigos en estos casos los debiese recibir “la sociedad” quien es quien significa o quien produce y significa las narraciones que son “conversadas”. En otras palabras; es el “contexto” el culpable del crimen. Luego, ¿se puede culpar al contexto de toda acción? ¿Es posible aplicar una “justicia contextual”? Consecuentemente, la justicia necesitaría acomodarse al contexto, sin embargo ¿constituiría esto, finalmente, justicia? Creemos que no, dado que tal tipo de derivaciones se convertirían en el origen de la legitimización de la conducta irresponsable<sup>11</sup>.

De lo anteriormente señalado, podemos inferir consecuencias sobre asuntos análogos al de la libertad y la responsabilidad, tales como: a) la voluntad, la cual no existiría, trayendo consigo la transformación de la persona en un autómata, entre otras consecuencias; b) el libre albedrío, el cual tampoco existiría, debido a que con un *locus of meaning* externalizado no hay lugar ontológicamente posible para la deliberación reflexiva, etc. Nuevamente, podríamos decir que la negación de la libertad y la consecuente negación del libre albedrío no es un problema en términos argumentativos propiamente tal. Strawson (1986) por ejemplo indica que tal idea es incoherente. Pereboom (2001) defiende la tesis de que la idea del libre albedrío es inconsistente con la imagen actual que tenemos del mundo. Finalmente, desde un punto de vista experimental, Wegner (2002) también indica que tal idea es una ilusión. Ahora bien, soslayando el análisis sobre la plausibilidad de tales posiciones, el problema en nuestro contexto es que al negar la libertad, el construccionismo social deviene inconsistente con las ideas que lo motivan: en su propuesta de liberarnos de la dictadura internalista, el socioconstruccionismo abraza irreflexivamente otra dictadura, la externalista.

---

<sup>11</sup> Es importante señalar que en este mismo caso, el recurso de la “co-responsabilidad” tampoco resuelve el problema, porque para que haya un “co-responsable”, debe haber, al menos, un responsable.

### **El problema de la significación personal del rol**

El socioconstruccionismo indica que el rol ejercido por el sujeto es el fundamento de su *self*. Sin embargo, si el *locus of meaning* es externo, ¿cómo el sujeto podría darle significado al rol entregado por la sociedad? Luego, toda identificación sería fragmentada y sería cambiante como los roles ejercidos. De esto, se desprende que Gergen — y el socioconstruccionismo en general — no logran explicar la libertad que cada uno posee de enjuiciar y de demostrar conformidad o disconformidad con los roles ejecutados. En algunos casos, hasta es posible rechazar abiertamente algunos roles. Tal como lo señala Balbi (2004), un planteamiento de esta clase involucra una mente sin subjetividad, un mecanismo similar a un sujeto autómatas determinado completamente desde lo social. Este punto es de especial relevancia cuando se observa la relación que el construccionismo social intenta establecer con los procesos de transformación social. Si todo es determinado socialmente, luego, el construccionismo social parece querer explicar algo que es conceptualmente imposible dentro de sus marcos epistemológicos. Esto, nos lleva nuestro último punto.

### **La resiliencia: el desafío para los construccionistas**

La idea de la existencia de un *locus of meaning* externalizado se torna aún más problemática cuando analizamos el caso de la resiliencia i.e. la capacidad de los humanos que, a pesar de nacer y vivir en situaciones de alto riesgo y vulnerabilidad, logran desarrollar competencias psicológicas adaptativas viables para sobreponerse a su contexto (KOTLIARENCO; CÁCERES; FONTECILLA, 1997). Si para Gergen, las narraciones contextuales son las que definen al sujeto, y a su vez, los individuos *qua* individuos no poseen ninguna autoridad para definir sus existencias, cómo es posible que alguien pueda sobreponerse a aquello que por definición lo define ¿Acaso el ser resiliente es sólo “otra forma de conversación”? ¿No va eso en contra del concepto habitual de resiliencia? ¿No es la resiliencia, precisamente, una cualidad

personal que permite sobreponerse a la vulnerabilidad social, psicológica o económica que el medio determina? Es inevitable hacer tales preguntas cuando observamos sujetos que no tienen ninguna definición contextual que implique el sobreponerse a su contexto, y a pesar de todo, lo logran.

### Consideraciones finales

La localización externa del *locus of meaning* en las conversaciones teóricamente puede parecer un acto muy inocente, sin embargo, es el fundamento de la negación de la libertad. Esta es una de las ideas que permea toda la epistemología socioconstruccionista. En este enfoque, se niega la libertad esencial del sujeto, pues la existencia está determinada por el contexto; se niega la libertad moral, la que no existe dado que la “moral” para Gergen, es una de las tantas formas de “conversación” históricamente producidas, y que a su vez, carece de sentido trascendente u objetivo; se niega la libertad de acción y pensamiento porque todo pensamiento y acción proviene desde el exterior; se niega la libertad política, intelectual, artística, de expresión, etc. Sin embargo, esto no parece convincente pues supone desplazar el sujeto cognitivo y el sujeto moralmente responsable — que son uno y el mismo— hacia una entelequia social ficticia que se supone causa de los actos cognitivos/desiderativos libres, y causa de las responsabilidades de los actos individuales, sin que esta entelequia tenga, a su vez, ninguna de ambas cualidades descritas. Pero esto es imposible, pues nadie ni nada da lo que no tiene. En efecto, es inútil intentar hacer desaparecer el *locus* de control desplazándolo a otro ente, pues ese ente debiera tener, a su vez, las cualidades desplazadas o de lo contrario se produciría la reducción al infinito. En síntesis, las tesis de Gergen no resuelven sino sólo escamotean el problema ético y gnoseológico de la libertad del sujeto. En síntesis, aparentemente ninguna dimensión de la libertad es posible en el socioconstruccionismo, pero dado que no podemos dejar de actuar, se deja ver, además, la importancia ética de discutir estos asuntos en principio teóricos. En efecto, es conocido el riesgo de comenzar a

actuar bajo la errónea creencia de que no se tiene responsabilidad alguna de las consecuencias de los propios actos personales, cuando se supone que ni siquiera existen tales actos personales en cuanto, precisamente, personales.

## Referencias

ARISTÓTELES. *Aristotelis Opera*. Ed. Academia Regia Borussica. Berlin: Reimer, 1831.

BALBI, J. *La mente narrativa*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

BERGER, P.; LUCKMAN, T. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1983

BRAVO, C. *Hacia una comprensión del construccionismo social de Kenneth Gergen*. 2002. Material utilizado en el Seminario de Psicología Social de la Escuela de Psicología de la Universidad Bolivariana, Santiago de Chile, 2002.

BUSS, A.R. *A dialectical psychology*. New York: Irvington, 1979.

BURR, V. *An introduction to social constructionism*. London: Routledge, 1995.

COLLIER, G.; MINTON, H. L.; REYNOLDS, G. *Escenarios y tendencias de la psicología social*. Madrid: Tecnos, 2002.

CHIARI, G.; NUZZO, L. *Constructs and trinities: Kelly and Varela on complementarity and knowledge*. 1987. Paper presented at the Seventh International Congress on Personal Construct Psychology, Memphis, 1987.

FEIXAS, G. Una perspectiva constructivista de la cognición: implicaciones para las terapias cognitivas. *Revista de Psicoterapia*, n. 56, p. 107-112, 2003.

FEIXAS, G.; VILLEGAS, M. *Constructivismo y psicoterapia*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

GERGEN, K. The Social Constructionist Movement in modern Psychology. *American Psychologist*, v. 40, n. 3, p. 266-275, 1985.



GERGEN, K. J. *The saturated self: dilemmas of identity in contemporary life*. New York: Basic Books, 1991.

GERGEN, K. *El Yo saturado*. Barcelona: Paidós, 1992.

GERGEN, K. *Realidades y relaciones: aproximaciones a la construcción social*. Barcelona: Paidós, 1996.

GERGEN, K. The Self in the Age on Information. *The Washington Quarterly*, v. 23, n. 1, p. 201-214, 2000.

GERGEN K. *Relational being*. Oxford: OUP, 2009.

GERGEN, K.; GERGEN, M. Narrative and the self as relationship. In: Berkowitz, L. (Ed.). *Advances in experimental social psychology*. New York: Academic Press, 1988. p. 17-56.

GERGEN, K.; WARHUS, L. Therapy as social construction: Dimensions, deliberations and departures. In: Gergen, K. (Ed.). *Social construction in context*. Londres: Sage, 2001. p. 96-114.

HACKING, I. *The social construction of what?* Cambridge: Harvard University Press, 1999.

HAGENDIJK, R. *Wetenschap, Constructivisme en Cultuur*. Amsterdam: Luna Negra, 1996.

HALPERÍN, J., "Diálogo con Humberto Maturana, un notable biólogo ciberneta, sobre la realidad y el conocimiento". *El Clarín*, 28 jun 1992. Entrevista.

KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Ciudad de México: Ed. Alfaguara, 1993.

KOTLIARENCO, M. A., CÁCERES, I.; FONTECILLA, M. *Estado del arte en resiliencia*. Washington: Organización Panamericana de la Salud, 1997.

LORENZ, D. La libertad humana como valor primordial en Tomás de Aquino. *Teología y Vida*, v. 45, p. 531-53, 2004.

MATURANA, H. *Objetividad: un argumento para obligar*. Santiago: J. C. Sáez Editor, 2003.

MATURANA, H. *Emociones y lenguaje en educación y política*. Santiago: Centro de Estudios del Desarrollo, 1994.

MATURANA, H. Fenomenología del conocer: del Universo al Multiverso. In: CONTRERAS, E. (Ed.). *La psicología en busca del paradigma*. Santiago: Ed. Contreras, 1985.

MINUCHIN, S. *Families and family therapy*. Cambridge: Harvard University Press, 1974.

MAHONEY, M. J. *Human change processes*. New York: Basic Books, 1991.

NEIMEYER, R.; MAHONEY, R. *Constructivismo en psicoterapia*. Barcelona: Paidós, 1998.

LÓPEZ-SILVA, P. Construcciones, realidades y dilemas: una revisión filosófica al construccionismo social. *Cinta de Moebio: Revista de Epistemología de la Universidad de Chile*, n. 46, p. 9-25, 2013.

OTAÍZA, M. Crítica a la fenomenología del conocimiento de Humberto Maturana. *Philosophica*, v. 32, n. 2, p. 49-62, 2007.

PASCUAL-LEONE, J. Organismic processes for new piagetian theories: a dialectical causal account of cognitive development. *International Journal of psychology*, n. 22, p. 531-570, 1987.

PEREBOOM, D. *Living without free will*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

POTTER, J. *La representación de la realidad: discurso, retórica y construcción social*. Barcelona: Paidós, 1996.

POTTER, J.; WETHERELL, M. *Discourse and social psychology: beyond attitudes and behavior*. London: Sage, 1987.

RASKIN, J. D.; BRIDGES, S. K. (Ed.). *Studies in meaning: exploring constructivist psychology*. New York: Pace University Press, 2002.

ROSNOW, R. L.; GEORGOUDI, M. *Contextualism and understanding in behavioral science*. Nueva York: Procter, 1986.

SAMPSON, E. E. Deconstructing psychology's subject. *Journal of Mind and Behavior*, n. 4, p. 135-164, 1983.

SELVINI-PALAZZOLI, M. et al. *Paradosso e contrapadosso*. Milano: Feltrinello, 1975.

STRAWSON, G. *Freedom and belief*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. [1265-1274]. Disponible en: <<http://www.corpusthomaticum.org/iopera.html>>. Accedido el: 20 jul. 2015.

VON FOERSTER, H. On constructing a reality. In: WATZLAWICK, P. (Ed.). *The invented reality*. New York: Norton, 1984.

VON GLASERSFELD, E. *The construction of knowledge*. California: Intersystems, 1987.

VON GLASERSFELD, E. Knowing without metaphysics: Aspects of the radical constructivist position. In: STEIER, F. (Ed.). *Research and reflexivity*. Newbury Park: Sage, 1991.

VAN DEN BELT, H. How to engage with experimental practices? Moderate versus radical constructivism. *Journal for General Philosophy of Science*, n. 34, p. 201-219, 2003.

WATZLAWICK, P. *La coleta del barón de Münchhausen*. Barcelona: Herder, 1992.

WEGNER, D. *The illusion of conscious will*. Cambridge: MIT Press, 2002.

Recibido: 22/02/2015

*Received:* 02/22/2015

Aprobado: 14/05/2015

*Approved:* 05/14/2015





# **Hermenéutica de sí y fin de la *exomologesis*: Michel Foucault y la exclusión de la materialidad de la veridicción en el cristianismo**

*Hermeneutics of the self and the end of exomologesis:  
Michel Foucault and the exclusion of the materiality of  
veridiction in Christianity*

**Agustín Colombo<sup>[a, b]\*</sup>**

<sup>[a]</sup> Université Paris 8 Vincennes – Saint-Denis, Saint-Denis, Francia

<sup>[b]</sup> Universidad de Buenos Aires, Ciudad de Buenos Aires, Argentina

---

## **Resumen**

El presente trabajo se focaliza en las investigaciones de Michel Foucault sobre las discontinuidades relativas a la práctica de la confesión (*aveu*) introducidas en el marco del monacato de los siglos IV y V. En este sentido, se intenta realizar un aporte que tienda a complementar las reflexiones del filósofo francés relacionadas con la conformación de la

---

\* AG: doctor, e-mail: agustincolombo82@gmail.com

“voluntad de saber” en Occidente y en particular en torno al rol central que la confesión (*aveu*) ocupa en ella. A partir del problema foucaultiano de la “exclusión”, abordamos el modo en que la *exomologesis* — una forma no verbal de decir la verdad del individuo propia del cristianismo de los primeros siglos — deja de ser el medio fundamental de veridicción de sí mismo en el seno de la institución monástica. Así, nuestro análisis nos permitirá abordar aspectos centrales respecto de los cambios introducidos por el monacato en la configuración de las relaciones entre subjetividad y verdad en Occidente.

**Palabras Clave:** Cristianismo. Confesión. Verdad. Subjetividad.

### **Abstract**

*This article tackles Michel Foucault's researches on the discontinuities that the monasticism of 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> Centuries introduced in the practice of confession (*aveu*). Focusing on the central role played by confession, our aim is to complement with a new perspective the French philosopher's inquiries regarding the conformation of the “will to know” in Western society. We start from the Foucaultian problem of exclusion and we use it as a guideline in order to analyze how the *exomologesis* — a non-verbal way of saying the truth typical of the first centuries of Christianity — loses its fundamental role as a way of self-veridiction in the context of early monasticism. In this way, our work approaches crucial issues about the monasticism-derived changes in the configuration of the relationships between subjectivity and truth in the Western society.*

**Keywords:** Christianity. Confession. Truth. Subjectivity.

---

### **Introducción**

La morfología de la voluntad de saber en Occidente ha sido una línea de reflexión constante en las investigaciones de Michel Foucault. Se podría decir, sin dudas, que aunque este término sea más frecuente en los trabajos de los años 1970, podemos observar la presencia de este campo de problematización desde los primeros escritos del filósofo hasta sus últimos trabajos.

En cuanto respecta a sus trabajos sobre el Cristianismo, en los años 1970 Foucault asigna a un conjunto de técnicas de la “pastoral cristiana” un lugar absolutamente capital respecto a la configuración de ciertos ámbitos vinculados a las ciencias humanas, como por ejemplo la psiquiatría o el psicoanálisis. En efecto, entre estas técnicas podemos ubicar la confesión (*aveu*) que en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* es concebida ni más ni menos que cómo la “matriz general que rige la producción del discurso verdadero sobre el sexo” (FOUCAULT, 2012 [1976], p. 84)<sup>1</sup>. De esta manera, la confesión funciona como un engranaje insustituible en lo que Foucault denomina los dispositivos de “alianza” y de “sexualidad”, dos conceptos clave que permitirán al filósofo explicar la producción de la sexualidad en Occidente al mismo tiempo que desarticular lo que él mismo denomina “hipótesis represiva” como explicación de nuestra sexualidad.

Ahora bien, tanto en *La voluntad de saber* cómo en el curso en el Collège de France del año 1974-1975, *Los Anormales*, el horizonte histórico de la investigación foucaultiana sobre el vínculo entre las técnicas de la pastoral cristiana y los campos modernos del conocimiento se limita al análisis de una serie de manuales de confesores que vieron la luz con posterioridad a la Contrarreforma católica puesta en marcha por el Concilio de Trento.

En este artículo nos concentraremos en un momento absolutamente fundamental en la historia de la confesión (*aveu*) pero cambiando el horizonte de análisis de las reflexiones de Foucault sobre el tema. En este sentido, abordaremos los trabajos que el filósofo ha dedicado a los primeros siglos del cristianismo a los fines de detenernos en ciertos elementos indispensables que nos permitan comprender la preeminencia de la confesión (*aveu*) como forma de decir la verdad en Occidente. Nos detendremos entonces en el análisis de dos prácticas centrales, a saber, la *exomologesis* y la *exagoreusis*.

---

<sup>1</sup> Para el presente trabajo han sido utilizados sólo los textos en lengua francesa, por este motivo las traducciones al español han sido realizadas por el autor. Sin embargo, en la bibliografía, a continuación de las versiones francesas de las fuentes consultadas, se citan las traducciones españolas actualmente existentes.

Así, la exploración de estas dos maneras de decir la verdad que Foucault aborda en el marco de sus trabajos de los años 1980 será guiada por las siguientes preguntas: ¿Cuáles son las principales cuestiones que ponen en juego la desaparición de la *exomologesis* como forma preeminente de decir la verdad de sí mismo? ¿Qué desplazamientos vinculados a los objetos de análisis de Foucault cabe señalar a fin de precisar lo que se encuentra en juego en la ruptura introducida por el monacato respecto al rol central de una manifestación de sí no verbal?

Enunciando estas preguntas, el objeto de este trabajo intenta emplazarse bajo la línea inaugural de la actividad de investigación de Foucault en el Collège de France. En este sentido, trataremos de ubicarnos en lo que en 1970 era anunciado como un “teatro muy provisorio” (FOUCAULT, 2012 [1971], p. 10) y de interrogarnos en qué medida la desaparición de la *exomologesis* como forma privilegiada de la veridicción de sí mismo puede ser leída como una *exclusión* que determina los modos de relacionarnos con la verdad.

Para ello, el trabajo será dividido en tres momentos. En primer lugar, nos detendremos en el análisis de las principales características de la *exomologesis*, para ser más preciso, trataremos de abordar su aspecto “material” como forma de decir la verdad. En segunda instancia y a fin de considerar la exclusión de la *exomologesis*, será necesario estudiar ciertos aspectos de la *exagoreusis* y de la práctica de la confesión (*aveu*) en el marco del universo monástico de los siglos IV y V. Finalmente, a modo de conclusión, consideraremos algunas de las principales problemáticas que suscita el abordaje de la *exomologesis* en términos de “exclusión”.

### **La *exomologesis* y la manifestación material de la verdad del penitente**

La primera mención en las investigaciones actualmente publicadas de Foucault relativa a una manifestación no verbal de la verdad en el conjunto de las técnicas cristianas aparece hacia mediados de los años 1970. Durante la lección del 19 de febrero de 1975, en el marco de un análisis sobre la penitencia en el cristianismo primitivo, Foucault



evoca un ritual de la penitencia caracterizado por el aspecto público de los actos. Según explica el filósofo, en ese entonces, el ritual de la penitencia estaba definido por la manifestación de la voluntad del pecador de adquirir el *status* de penitente, *status* que era otorgado por el obispo en medio de una ceremonia pública. Una vez celebrada esta ceremonia, el penitente entraba en el orden de la penitencia, lo que implicaba la realización de una serie de actos como “portar el cilicio, hábitos especiales, la interdicción de los cuidados de limpieza [...] la no participación de los sacramentos, en todo caso, de la comunión, la imposición de ayunos rigurosos, la interrupción de todo tipo de relación sexual” (FOUCAULT, 1999, p. 159).

No obstante la constatación de esta breve mención de la práctica penitencial en *Los Anormales*, podemos decir sin dudas, que el estudio más detallado de una manifestación de la verdad de sí no asimilable a la confesión (*aveu*) en el cristianismo fue emprendido por Foucault a partir de los años 1980, justamente en ocasión del análisis de la penitencia canónica.

En la lección del 5 de marzo de 1980 del curso *Del gobierno de los vivos* (*Du gouvernement des vivants*), Foucault delimita en el interior de la penitencia canónica, tres actos de manifestación de la verdad, o mejor dicho, dos procedimientos de exteriorización de la verdad propios de la penitencia y un “acto de verdad” que funciona como una especie de umbral, dado que constituye el momento absolutamente precedente de la entrada al *status* penitencial. Esta manifestación de la verdad que Foucault individualiza particularmente a partir de sus lecturas de San Cipriano es denominada *expositio casus*. Se trata de una instancia de veridicción liminar en la que el pecador declara verbalmente al obispo y de manera privada los pecados que ha cometido con el objeto de obtener un cambio de estado, a saber, el estado de penitente.

En cambio, en el interior mismo de la penitencia, el filósofo francés circunscribe una forma de exteriorización no verbal de la verdad que denomina *exomologesis* a fines de marcar su especificidad y de mantener la diferencia con el vocablo latín *confessio*. Así, debemos entender el término *exomologesis* como “la manifestación de su acuerdo, el reconocimiento, el hecho de que uno admite algo, a saber, su pecado y

que se es pecador. Es eso, en resumen, la *exomologesis* que se le requiere al penitente” (FOUCAULT, 2012a, p. 197).

Ahora bien, la *exomologesis* o *exomologèse* está constituida por una ambivalencia puesto que ella implica a la vez un acto preciso y una instancia más global relativa al *status* de penitente. En cuanto acto concreto, la *exomologesis* consiste en una manifestación espectacular de sí que tenía lugar durante el tiempo penitencial, en el umbral del templo y justo antes de la reconciliación del pecador. En este sentido, el ejemplo tal vez más paradigmático y detallado de este ritual Foucault lo encuentra en las *Cartas* de San Jerónimo. Nos referimos al caso de Fabiola, quién bajo los ojos de la ciudad de Roma, durante los días que precedían la Pascua, lloraba “con los cabellos dispersos, el rostro pálido, las manos desarregladas, la cabeza manchada de cenizas y humildemente inclinada” mientras que se lastimaba su pecho y su rostro y mostraba a todos “sus heridas y su cuerpo empalidecido” (FOUCAULT, 2012b, p. 106).

Este ritual tenía por objeto manifestar el hecho de que el penitente reconocía que era un pecador, es decir, que no era cuestión aquí de exteriorizar el pecado en sí mismo. La acción reprobada no era objeto del procedimiento penitencial.

Pero en tanto instancia global, la *exomologesis* implicaba en cambio la penitencia completa. Este alcance de la palabra es individualizado en particular por Foucault en la lectura que realiza del capítulo 9 de *De paenitentia* de Tertuliano. Aquí, la interpretación del vocablo latín *habitus* parece jugar un rol absolutamente relevante en el análisis foucaultiano. En efecto, en lugar de limitar el campo semántico al sentido de hábito en cuanto vestimenta, conforme la traducción propuesta por Pierre de Labriolle — que según Philippe Chevallier sería el traductor de la edición de *De paenitentia* consultada por Foucault (CHEVALLIER, 2011, p. 197) — el filósofo entiende que *habitus* “es mucho más verosímilmente el modo de vida en general”. De este modo, la *exomologesis* comprendería “una manera de vivir y no solamente una manera de vestirse” (FOUCAULT, 2012a, p. 204).

En este sentido, Foucault señala que según Tertuliano, este modo de vida implica entre otras cosas “que uno se acueste bajo el saco y la

ceniza, que se envuelva el cuerpo de oscuros harapos” que se practique “un beber y un comer simples”, que el penitente alimente sus plegarias “con sus ayunos”, que él gima, llore y muja, día y noche frente a Dios, su Señor (FOUCAULT, 2012a, p. 204-205).

De esta manera, entre la *exomologesis* como acto concreto y específico que se desarrolla antes del momento de la reconciliación y la *exomologesis* — modo de vida que abarca el status global del penitente habría una relación de intensificación: el ritual concreto no sería otra cosa que la intensificación, la dramatización en un momento específico de lo que era el drama permanente de toda la penitencia.

A diferencia de la *expositio casus*, es decir, la exteriorización jurídico-verbal y concreta al obispo de las faltas cometidas, los procedimientos penitenciales propiamente dichos en el marco de la penitencia canónica, se caracterizaban por su aspecto público, por el hecho de que ponían en juego una serie de elementos expresivos no verbales que en tanto tales no tenían ninguna función analítica o descriptiva y que manifestaban la verdad del pecador a partir de los ritos y de su vida misma, sin necesidad de hacer funcionar una instancia en la que tuvieran que ser manifestadas las faltas cometidas.

Puesto que ella ponía en juego la verdad del pecador en tanto tal, es decir, en tanto que individuo que efectivamente había pecado, la *exomologesis* constituye entonces para Foucault una “tentación ontológica del cristianismo” (FOUCAULT, 2013, p. 89) que se desarrolla enteramente en el elemento de una publicación no verbal de sí mismo o de una *publicatio sui* en términos de Tertuliano. Es esta capacidad de manifestar la verdad del penitente a partir de la vida misma que él lleva, que nos permite remarcar el aspecto “material” de esta forma de decir la verdad propia de la penitencia canónica. Son los gestos, la vida misma — y no la oralidad — las instancias que ponen de manifiesto la verdad del individuo que los practica.

Ahora bien, tal como lo señala Foucault, la historia de la penitencia será la historia de la manera en la que la instancia jurídico verbal y exterior a la penitencia — la *expositio casus* — será introducida al interior de la penitencia y se sustituirá completamente a la publicación de sí (FOUCAULT, 2012a, p. 206). Este momento constituye

para el diagnóstico foucaultiano un episodio absolutamente central para la historia de las relaciones entre subjetividad y verdad en Occidente, no solamente porque la verdad del pecador podrá ser problematizada de ahora en adelante a partir de un modelo jurídico, sino también porque para la subjetividad occidental este momento implica una relación con el discurso y con la confesión (*aveu*) muy propia de nuestra civilización.

En las siguientes líneas de este análisis nos concentraremos entonces en un momento bien específico de esta historia relativa a la “victoria de la confesión (*aveu*)” sobre otros procedimientos penitenciales. Se trata de un momento en el que Foucault constata la emergencia de la necesidad de la palabra en el seno de las técnicas de la vida monástica. De este modo, abordaremos los análisis foucaultianos realizados en torno al nacimiento de una *hermenéutica de sí* durante los siglos IV y V, centrados particularmente en la lectura de los textos de Casiano. Sin embargo, tal como hemos aclarado al inicio de este trabajo, se tratará de considerar este acontecimiento relativo al origen de la hermenéutica de sí en función de la discontinuidad que él implica en relación a los procedimientos penitenciales propios de la penitencia canónica. Esto nos permitirá observar de una mejor manera los motivos por los que esta necesidad hermenéutica ocupa un lugar determinante en la historia de la verbalización de los procedimientos penitenciales. Dicho de otro modo, en el próximo apartado intentaremos examinar por qué y de qué manera se puede considerar que las técnicas monásticas contribuyen a la *exclusión* de una forma de decir la verdad de sí mismo que opera a partir de los actos y de la forma de vida que el cristiano lleva.

### **La *exagoreusis* y el nacimiento de la hermenéutica de sí**

¿De qué manera será entonces “desarticulada” la *exomologesis*? La respuesta a esta pregunta debemos sin dudas buscarla no ya en la penitencia, sino en el marco de la dirección espiritual y en particular en

la instauración de las reglas de obediencia del mundo monástico de la Antigüedad Tardía<sup>2</sup>.

Según Foucault, el núcleo de la dirección monástica está constituido por el acoplamiento o la articulación entre dos reglas: la verbalización exhaustiva y la obediencia completa. En este sentido, para el filósofo estas reglas nos permiten no sólo abordar las características principales de la dirección espiritual monástica sino que también permiten introducirnos en la importancia que reviste el monacato en tanto momento *genético* fundamental de la subjetividad:

Decir todo de sí mismo, no esconder nada, no querer nada para sí mismo, obedecer en todo; la conjunción entre estos dos principios está, creo, en el corazón mismo, no solamente de la institución monástica cristiana, sino de toda una serie de prácticas, de dispositivos que van a conformar lo que constituye la subjetividad cristiana y, por lo tanto, la subjetividad occidental (FOUCAULT, 2012a, p. 260).

Ahora bien, para obedecer completamente, hay que aprender a desarrollar la capacidad de mirarse a sí mismo, de hacer de sí mismo un objeto de análisis. En otros términos, es necesario aprender a examinarse a sí mismo. Esta relación entre el examen de sí mismo y la obediencia está destinada en Casiano a conjurar dos peligros susceptibles de afectar la vida del monje: de un lado el peligro de relajamiento que podría llevarlo a “las más grandes debilidades”; y del otro lado, el peligro de exceso de ascesis en el que podrían confundirse “la demasiada confianza en sí mismo, el orgullo, la vanidad o el deseo de deslumbrar al otro” (FOUCAULT, 2012a, p. 284-285). Al principio que apunta a garantizar el equilibrio que evite el exceso, Casiano le da el nombre de *discretio*.

Como explica Foucault, la palabra *discretio* deriva del término griego *διάκρισις* (*diákrisis*) y en el latín clásico designa dos tipos de actividad. En primer lugar, la facultad de distinguir, la capacidad de

<sup>2</sup> Si bien la cuestión de la obediencia reviste una importancia central en la instauración de la confesión (*aveu*), ella implica a su vez un campo de exploración (en especial el del gobierno de los otros y el de los efectos de subjetivación) que excede claramente las líneas de este trabajo. En este sentido, circunscribimos nuestro análisis a las modificaciones que introduce el monacato respecto de las relaciones entre el sujeto y su propia verdad.

separar lo que se encuentra en exceso y de encontrar la justa división que permitirá trazar una “línea recta entre los dos peligros”. Pero en segundo lugar, el término evoca una actividad del orden del juicio. A partir de ella, uno puede colocarse en el medio y “ver lo que está de más o lo que no es suficiente” (FOUCAULT, 2012a, p. 285). En este sentido, la *discretio* no comporta ninguna novedad respecto de la Antigüedad, puesto que ella ya era un tema de la sabiduría antigua. La diferencia que introduce Casiano consiste en que, según el monje, el hombre no puede servirse de la *discretio*, puesto que ella no funcionará como garantía de la medida del exceso.

A diferencia del sabio antiguo, quien apoyado sobre su *logos* podía practicar “una división entre lo que era demasiado y lo que era demasiado poco” (FOUCAULT, 2012a, p. 289), el cristiano en el marco del monacato es aquel a quién le falta la capacidad de poner en práctica por sus propios medios una acción que le permita medir aquello que es o excesivo o insuficiente. Este acontecimiento absolutamente fundamental respecto de las relaciones consigo mismo en la historia de Occidente es explicado por Foucault a partir de dos argumentos, uno de orden coyuntural y otro de orden teológico.

En tanto cuestión coyuntural, el problema de la ausencia de *discretio* en el hombre debe ser comprendido teniendo en cuenta la necesidad de poner un límite al exceso de ascetismo. En los ejemplos dados por Casiano, Foucault subraya la presencia permanente de esta cuestión, lo que le permite concluir que la organización monástica tiene una “punta anti-ascética” (FOUCAULT, 2012a, p. 287). En efecto, a fines de comprender el surgimiento del monacato, Foucault entiende que es necesario tener presente que la institución monástica ha guardado siempre una relación de ambigüedad respecto del ascetismo. En este sentido, si bien en el corazón de las prácticas monásticas encontramos elementos ascéticos, se trata siempre de un ascetismo institucionalizado que pone en juego “estructuras de poder muy fuertes” (FOUCAULT, 2012b, p. 124).

Respecto de las razones de orden teológico, el elemento que explica esta relación replegada del individuo consigo mismo y sobre sí mismo, caracterizada por la imposibilidad de la auto-indexación de la

medida, Foucault lo encuentra en una teología de la presencia del diablo en el hombre característica de Casiano y por otro lado típica de los autores de la época a la que el monje pertenecía.

Así, a partir del análisis de los textos de Casiano, Foucault distingue tres elementos centrales de esta presencia satánica en el hombre. En primer lugar, ella es perpetua, esto quiere decir que ella no será jamás conjurada. En segundo lugar, la presencia del diablo tiene lugar en el interior del sujeto mismo, no en su alma, sino en el interior de su “subjetividad” (FOUCAULT, 2012a, p. 290). De este modo y puesto que el alma del hombre es de la misma naturaleza que el espíritu del mal, el cuerpo del individuo constituye una especie de sede compartida donde coexisten su alma y el demonio. Se trata así de una “co-posesión” (FOUCAULT, 2012a, p. 291). Finalmente, el tercer elemento — que Foucault no circunscribe en cuanto tal, pero cuya individualización se hace posible en función de su importancia —, el cuerpo es el ámbito en el que el espíritu del mal actuará sobre el alma del individuo. Instalado en el cuerpo, el diablo desplegará su accionar a través del engaño y del error. Esta presencia del diablo en el hombre marca los términos de una relación consigo mismo caracterizada por una opacidad que el cristiano no podrá jamás disipar por sus propios medios.

Ahora bien, justamente esta falta de *discretio* será colmada por la función de la confesión exhaustiva (*aveu*) y su lugar capital en el marco del examen de sí monástico. A partir de la verbalización, será posible practicar una separación que permitirá establecer el origen de los pensamientos. La confesión (*aveu*) será entonces “un operador de discriminación” (FOUCAULT, 2012a, p. 299)<sup>3</sup> que pone en funcionamiento una serie de mecanismos por el simple hecho de hablar. En primer lugar, a partir del “criterio de la vergüenza” (FOUCAULT, 2012a, p. 299) porque si los pensamientos son de mala ley tenderán a esconderse, se resistirán a ser exteriorizados y de este modo quién practica la confesión sentirá el rechazo de hablar. En segundo lugar, por razones de orden “cosmo-teológico” (FOUCAULT, 2012a, p. 299) los pensamientos de

---

<sup>3</sup> Foucault insistirá en esta capacidad de discriminación de la confesión también en *Mal faire, dire vrai* (FOUCAULT, 2012b, p. 149).

origen satánico pueden vivir sólo en la oscuridad de las tinieblas y no podrán jamás soportar la luz que implica su manifestación por medio de la palabra. Finalmente, el simple hecho de hablar pone en práctica una “expulsión material” (FOUCAULT, 2012a, p. 299). Las capacidades de la palabra son en este sentido asimiladas a un acto de exorcismo que tiene el objeto de hacer salir los pensamientos pecaminosos que se esconden en el individuo.

Esta necesidad de una confesión incesante, de decir todo desde el fondo de los pensamientos al momento mismo de la gestación de las ideas, es denominada por Foucault “*exagoreusis*”, palabra que para el filósofo designa “la perpetua puesta en discurso de sí mismo” (FOUCAULT, 2012a, p. 301, 2012b, p. 161, 2013, p. 87).

De este modo, el monacato marca una ruptura fundamental en relación a una forma de manifestar la verdad de sí mismo como la *exomologesis* en donde la verbalización — tal como lo hemos visto precedentemente — no cumplía ninguna función relativa a la transmisión de la verdad del individuo. En el monacato, la palabra será el garante del conocimiento de la verdad de los *arcana* del monje por medio de la interpretación de los pensamientos que la confesión misma pone en marcha. En el marco de una línea de análisis en términos de veridicción y subjetividad, se pasa entonces de una exteriorización indudable y manifiesta de la verdad de sí a través de los gestos y de la vida misma, al nacimiento de un nuevo problema en el cual el pronunciamiento mismo de la palabra ocupa un lugar central gracias a su función hermenéutica.

Dada la importancia de este acontecimiento en el marco general de una historia de las relaciones entre subjetividad y verdad en Occidente, es de capital importancia señalar aquí una fundamental diferencia entre la función de la confesión (*aveu*) en el marco del monacato y la manera de operar de este modo de veridicción en el campo de las Ciencias Humanas.

En este sentido — y aunque Foucault sea lo suficientemente claro — es necesario insistir sobre la tarea específica de separación y de discriminación de la verdad de sí que cumple la confesión (*aveu*) en el monacato. En el marco de la institución monacal, y como se desprende de



la lectura de Casiano que realiza Foucault, la confesión misma opera el diagnóstico relativo al origen de los pensamientos. Como hemos visto, el sólo hecho de hablar permite establecer la proveniencia de los pensamientos sobre la base de una serie de criterios. No habría entonces una actividad complementaria de interpretación por parte del monje-guía en la relación de dirección espiritual a partir de la cual se pueda establecer el lugar de gestación de los *logismoi*.

Esta autosuficiencia hermenéutica de la confesión constituye una diferencia fundamental a los fines de comprender las discontinuidades entre la técnica de confesión cristiana tal como la concibe el monacato de los siglos IV y V, y el funcionamiento de esta “matriz general” de producción de la verdad de la sexualidad en Occidente en el campo de las Ciencias Humanas modernas.

En efecto, entre uno de los mecanismos que es posible individualizar a los fines de comprender de qué manera la confesión se inserta y cumple una serie de roles determinantes en ciertos campos científicos en el Occidente moderno, debemos considerar el *método de la interpretación*. En este sentido, la conexión entre el procedimiento de la confesión (*aveu*) de origen cristiano y la discursividad científica es posible gracias a la combinación entre la verbalización de sí mismo y la validación científica que realiza quién recoge e interpreta la confesión (*aveu*). De este modo, la verdad de sí para ser constituida en tanto verdad científica debe ser necesariamente *doblada*:

[La verdad] no reside en el sujeto que, confesándose la llevaría a la luz, ya completamente realizada. Ella se constituye por partida doble: presente, pero incompleta, ciega a ella misma en la persona misma que habla, ella no puede realizarse sino en quién la recibe. Es este último quién dirá la verdad de esta verdad oscura. Hay que doblar la revelación de la confesión a través del desciframiento de lo que ella dice. Quien escucha no será simplemente el dueño (*maître*) del perdón, el juez que condena o absuelve; él será el dueño (*maître*) de la verdad. Su función es hermenéutica (FOUCAULT, 2012 [1976], p. 89).

Evidentemente, de Casiano a Heinrich Kaan o a Freud habrá pasado mucho tiempo y se habrán producido otros acontecimientos

que darán forma a nuestra voluntad de saber, específicamente sobre el sexo. A modo de simple mención, nos permitimos evocar aquí el lugar central que ocuparán para Foucault los manuales de los confesores en la época de la Contrarreforma. En ese período se constituye todo un foco de interrogación y de análisis relativo al cuerpo a partir del cual se abordarán los deseos, los pensamientos, las sensaciones y los placeres. El cuerpo surgirá así como un objeto de examen privilegiado y esta manifestación somática de los placeres producirá un juego hermenéutico en torno a un “código carnal” (FOUCAULT, 1999 p. 173).

Pero volviendo al objeto de este trabajo, podemos afirmar que la función hermenéutica de la confesión (*aveu*) de origen monástico es un advenimiento que marcará la desaparición de la *exomologesis* como forma de veridicción central en la que se manifiesta la verdad del individuo de una manera no verbal y de un modo incontestable. En este sentido, si este acontecimiento marca un momento fundamental en la historia de la práctica de la confesión (*aveu*) y constituye a su vez una suerte de *a priori* capital relativo a la constitución de las Ciencias Humanas, a partir del análisis que venimos desarrollando podemos observar de qué manera la emergencia de la hermenéutica como función de la confesión (*aveu*) implica la exclusión de una forma de veridicción de sí mismo que pone en juego la materialidad de los gestos y de la vida misma que con anterioridad al monacato ocupaba un lugar central entre las prácticas penitenciales.

Ahora bien, llegados a este punto de nuestro análisis, resulta conveniente hacernos una pregunta: ¿Cuáles son las principales cuestiones que están en juego en la exclusión de esta forma no verbal de decir la verdad sobre sí mismo en el marco de un diagnóstico que atañe la conformación de nuestra voluntad de saber?

### **Conclusión: Algunas cuestiones en torno a la exclusión de la *exomologesis***

En su curso en el Collège de France de 1970-1971, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Foucault tendrá la posibilidad de precisar una de las líneas de trabajo que había anunciado algunos meses antes, en el

marco de su lección inaugural en esa misma institución. Se trata de una línea de exploración vinculada con las determinaciones de la producción discursiva. Más concretamente, según Foucault, la producción discursiva en nuestras sociedades estaría marcada por una serie de sistemas de exclusión entre los cuales deberíamos ubicar la división o la separación entre lo verdadero y lo falso.

En efecto, para Foucault, la emergencia de esta determinación discursiva que funciona en términos de separación entre lo verdadero y lo falso, constituye un acontecimiento cuya irrupción debería ser históricamente ubicada “entre Hésiodo y Platón” (FOUCAULT, 2012 [1971], p. 17) y que entre sus efectos generó ni más ni menos que la expulsión del sofista. Así, según el filósofo este advenimiento “ha sin duda dado su forma general a nuestra voluntad de saber” (FOUCAULT, 2012 [1971], p. 18).

Manteniendo esta hipótesis, durante las lecciones del 6 y del 13 de febrero de 1971 Foucault precisará entonces su postura atribuyendo a Aristóteles el golpe de gracia que marca la exclusión del sofisma del universo del discurso filosófico. Este gesto, designado como “operación apofántica”, es según Foucault uno de los fenómenos que da “fundamento a la ciencia moderna y a la filosofía occidental en sus desarrollos históricos” (FOUCAULT, 2011, p. 66).

El análisis sobre las implicancias del discurso apofántico en los trabajos de Foucault y en especial de las relaciones entre éste y la conformación de la voluntad de saber excede claramente los límites de este trabajo. Sin embargo, quisiéramos observar que para Foucault, la expulsión del sofista y del sofisma del universo discursivo filosófico trae aparejada la exclusión de la *materialidad del discurso*.

Dado que el sofisma se sostiene a partir de la existencia del enunciado en tanto tal, su nivel operacional está limitado al simple hecho de que las palabras hayan sido efectivamente pronunciadas. Como discurso, el sofisma es un acontecimiento irrepetible que se produce una sola vez y que tiene validez porque es una simple *cosa dicha*. En este sentido su validez es independiente de las categorías de “verdadero” y de “falso”. Puesto que el sofisma se mantiene en el nivel del simple enunciado, como una simple *cosa dicha*, Foucault puede aclarar que “la

sola cosa que manipula el sofista, el sólo ser al que él se dirige, es el ser de la cosa dicha, es el ser del enunciado en su realidad material” (FOUCAULT, 2011, p. 62).

Una forma tal de discurso, que concibe las palabras, su materialidad específica, como una cosa entre otras cosas, queda entonces por fuera del discurso apofántico, que es resumido por Foucault como una operación “que establece entre el enunciado y el ser una relación a un sólo nivel (siempre ideal) de su significación” (FOUCAULT, 2011, p. 65). En otros términos, puesto que la apofántica es productora de *sentido*, ella debe siempre apelar a un nivel ideal que se encuentra bien lejos del enunciado pronunciado y que pone en juego una instancia metaenunciativa que en tanto tal impide el funcionamiento del enunciado como *cosa*.

Ahora bien, a diferencia del episodio sofístico, la *exomologesis* pone en juego no el nivel discursivo, sino más bien — como hemos visto — una forma de decir la verdad que implica la materialidad de los gestos, la vida misma del penitente. El análisis de la *exomologesis* permite así considerar una manera de decir la verdad que no sólo no es un tipo de discurso, sino una forma de expresión que carece por completo de la puesta en funcionamiento de la palabra en cuanto ella puede servir como medio de transmisión de la verdad del individuo. En este sentido, si bien el abordaje foucaultiano muestra que dentro de la *exomologesis* tenía lugar la articulación verbal, esta no cumplía la función de manifestar ni las faltas ni los pensamientos, sino que ocupaba un rol junto a los otros modos de expresión dentro de la economía de una manifestación de sí dramática y teatral. En la *exomologesis*, la verbalización no constituía una instancia en donde estaba en juego el análisis detallado de los hechos cometidos por el pecador o de su esfera interna en tanto individuo. En este sentido, y para ser más precisos, para que la palabra se constituya como el medio por el cual se describen de manera analítica las faltas del pecador, habrá que esperar no el surgimiento de la hermenéutica de sí monástica, sino el advenimiento de la penitencia tarifada a partir del siglo VII, puesto que ella pondrá en funcionamiento un mecanismo de correspondencia entre las faltas cometidas y una grilla de “satisfacciones”.

Como lo explica Foucault, el carácter verbal de la veridicción en la penitencia tarifada es necesario dado que la declaración analítica de la falta constituye un engranaje fundamental para que pueda aplicarse un código que “ha previsto tal penitencia, tal satisfacción para tal falta” y una serie de modificaciones posibles de la satisfacción “en función de una modificación de las circunstancias de la falta” (FOUCAULT, 2012b, p. 180, nota a pie de página).

En consecuencia, la reflexión que se pone en juego a partir de la *exomologesis*, permite observar cómo los análisis foucaultianos del cristianismo primitivo abordan un nivel de operatividad de la manifestación de la verdad — y en particular de la manifestación de la verdad de sí — que no depende del plano discursivo. Lo que muestra el análisis foucaultiano de la *exomologesis*, es que el revés histórico de un acontecimiento fundamental para la constitución de la voluntad de saber occidental como la hermenéutica de sí, ha sido la exclusión de una forma no verbal de decir la verdad de sí, verdad que de ahora en adelante deberá ser mediada por el discurso y la palabra.

Ciertamente, como lo señala el mismo Foucault, este tipo de manifestaciones teatrales y no verbales de sí mismo no desaparecen del universo de las prácticas cristianas. En este sentido, el filósofo cita entre otros ejemplos las penitencias públicas que seguirán siendo realizadas hasta el siglo XV inclusive (FOUCAULT, 2012b, p. 179). Asimismo, es posible admitir que dentro de la práctica de la dirección espiritual monástica, la manifestación de la obediencia del monje comprende expresiones no verbales. Sin embargo, el lugar central que ocupaba la *exomologesis* como forma de veridicción de sí será ocupado, a partir de la institucionalización del monacato en la Antigüedad Tardía, por la manifestación oral de la verdad del individuo. Manifestación que pondrá a su vez en juego no ya la verdad del *status* del individuo como pecador, sino la esfera interna de sus pensamientos. Con el monacato desaparece el rol preponderante de la materialidad de la vida y de los gestos como expresión de la verdad de sí mismo.

Ahora bien, más allá de la exclusión histórica del rol principal de una forma no verbal de decir la verdad del universo de las técnicas cristianas, el análisis de la *exomologesis* permite también comprender

una nueva “problematización” en la relación que el cristiano mantiene consigo mismo. De la penitencia canónica al nacimiento del monacato, podemos individualizar una cesura relativa a la manera en que el cristiano se vincula con su propia verdad. Para el penitente que practicaba la *exomologesis*, la cuestión principal en los actos y en la vida que él llevaba, consistía en manifestarse, en *publicarse*, como pecador. La verdad absolutamente expuesta de sí mismo constituía el núcleo de esta parte central de la penitencia. A partir del monacato, la verdad de sí pasa a ser algo que se *conoce* y que se *interpreta*, dado que el cristiano, por sí mismo, no es capaz de establecer la filiación de sus propios pensamientos. Así, uno de los principales problemas que emergen es este carácter opaco, oscuro, que marca la relación del individuo consigo mismo respecto de su propia verdad. En el origen mismo de *la hermenéutica de sí*, es posible ver cómo la relación consigo mismo reviste un rol capital en la instauración de la enunciación de la palabra como instrumento de separación y descrifamiento de los pensamientos: la relación consigo mismo es uno de los principales aspectos que sirven para explicar la desaparición del papel central de una manifestación de sí no verbal, en la cual la verdad no necesitaba ser interpretada.

Para resumir, la exclusión de la *exomologesis* como práctica central de la veridicción de sí mismo parece estar entonces marcada por estos dos fenómenos: por un lado, la desaparición de la materialidad de los gestos, de los actos y de la vida misma como canales de expresión preeminentes de la verdad del sujeto; por otro, la opacidad en la relación consigo mismo respecto del establecimiento de la verdad de sí. Estos dos elementos, ligados directamente al problema de la verdad y la subjetividad, ocupan un lugar central — junto a la necesidad de la obediencia absoluta en el marco de la dirección espiritual — en el momento en que asistimos a la instauración de la confesión (*aveu*) en el núcleo de las prácticas monásticas.

De este modo, preguntarse por la exclusión de la *exomologesis*, nos permite abordar aquello que queda en los márgenes en un momento fundamental de la historia de la confesión. Así, en el marco de una empresa que se comprende — entre otros aspectos — a partir del esfuerzo y la inquietud de encontrar los medios para “pensar de otra

manera" (FOUCAULT, 2012 [1984], p. 16), la exclusión de la *exomologesis* nos recuerda que con anterioridad al monacato, en Occidente otra manera de decir la verdad ocupaba un rol central y que ella implicaba una relación del sujeto consigo mismo muy diferente de aquella que marca un acontecimiento capital en la hegemonía histórica de la confesión (*aveu*) en el marco de las prácticas penitenciales y de la dirección espiritual.

## Referencias

CHEVALLIER, P. *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS Editions, 2011.

FOUCAULT, M. *Du gouvernement des vivants: Cours au Collège de France 1979-1980*. Paris: Seuil; Gallimard; EHESS, 2012a. (Hautes études).

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, [1976] 2012. (Collection TEL).

FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, [1984] 2012. (Collection TEL).

FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. Buenos Aires. Siglo XXI, 2005.

FOUCAULT, M. *Leçons sur la volonté de savoir: Cours au Collège de France 1970-1971*. Paris: Seuil; Gallimard, 2011. (Hautes études).

FOUCAULT, M. *Lecciones sobre la voluntad de saber: Curso en el Collège de France 1970-1971*. Buenos Aires. FCE, 2012.

FOUCAULT, M. *Les anormaux: Cours au Collège de France 1974-1975*. Paris: Seuil; Gallimard, 1999. (Hautes études).

FOUCAULT, M. *Los Anormales: Curso en el Collège de France 1974-1975*. Buenos Aires: FCE, 2000.

FOUCAULT, M. *L'Ordre du discours*. Paris: Gallimard, [1971] 2012.

FOUCAULT, M. *El orden del discurso*. Barcelona. Tusquets, 1999.

FOUCAULT, M. *L'origine de l'herméneutique de soi*: Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980. Paris: Vrin, 2013. (Philosophie du présent).

FOUCAULT, M. *Mal faire, dire vrai*: Fonctions de l'aveu en justice. Louvain: Presses Universitaires de Louvain; Chicago University Press, 2012b.

FOUCAULT, M. *Obrar mal, decir la verdad*: La función de la confesión en la justicia. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.

Recibido: 16/11/2015

*Received*: 11/16/2015

Aprobado: 20/05/2015

*Approved*: 05/20/2015





**RESENHAS**





PERINE, Marcelo. **Platão não estava doente**. São Paulo: Loyola, 2014. (Estudos Platônicos).

**Antonio José Romera Valverde<sup>[a, b]\*</sup>**

<sup>[a]</sup> Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, SP, Brasil

<sup>[b]</sup> Fundação Getúlio Vargas (FGV), São Paulo, SP, Brasil

---

A um tempo em que as publicações na área de Filosofia se multiplicam, merece grande destaque o estudo perspectivo, profundo, maduro, delineado por fina análise prospectiva dos meandros da tradição oral ou tradição indireta da obra de Platão, apresentado no livro *Platão não estava doente*, de Marcelo Perine.

A grandiosidade da obra é identificada de início pela sutileza do título, ao inverter a conhecida frase de Fédon — “Platão, creio, estava doente” (*Fédon* 59 B) —, registro da ausência do filósofo no momento das exéquias de Sócrates, tomada no título como metáfora da tradição indireta e como parte da doutrina platônica. Segundo Perine, a frase

traduz uma estratégia de ocultamento, pela qual Platão sinaliza claramente que a sua obra escrita não pretende se apresentar como um conjunto de documentos históricos, testemunho de diálogos efetivamente

---

\* AJRV: doutor em Educação, e-mail: valverde@pucsp.br

ocorridos, ao mesmo tempo em que lhe permite fazer do condutor dos diálogos, na maioria deles Sócrates, uma *dramatis persona* de si mesmo.

Perine esclarece ainda que,

como na tradição direta dos escritos Platão se esconde deliberadamente, mas revela o seu pensamento sob a máscara dos personagens literários que criou, também na tradição indireta o seu pensamento se encontra camuflado, seja pelo caráter alusivo de muitas passagens dos seus escritos, seja pelo testemunho dos seus discípulos imediatos e longínquos.

Veza que na “obra dialógica o nome de Platão aparece apenas três vezes” (p. 11-12).

O livro em pauta é o mais perfeito arremate de “um projeto de pesquisa aprovado pelo CNPq, em 2002, sobre ‘Oralidade e escritura em Platão: o estado atual do debate’”. Árdua pesquisa, disseminada aos poucos de modo regular, durante praticamente dez anos, na forma de artigos publicados em periódicos da área de filosofia, além da participação sistemática de Perine em “fóruns acadêmicos, como os bienais encontros da ANPOF e os Simpósios Interdisciplinares de Estudos Greco-romanos, organizados anualmente na PUC-SP, comunicações e conferências sobre temas e perspectivas da interpretação de Platão segundo os cânones hermenêuticos da Escola Tübingen-Milão” (p. 241). Assim, o livro é a resultante de atilada percepção do problema em pauta, a jogar luzes para além de lugares observados por outros pesquisadores e avançando a linha de pesquisa adiante do que até então se conseguira, ao amalgamar e sintetizar tais avanços. O que valida a antecipação do juízo de reconhecimento do pleno mérito do livro, que veio para se somar de modo muito expressivo à bibliografia de estudos platônicos no Brasil.

Como se estivesse com um pantógrafo em mãos, Perine traça, amplia, reduz, reproduz e analisa, em detalhes, as verossimilhanças e os ocultamentos presentes nos diálogos platônicos contrapostos à parte não escrita da obra de Platão. E muito mais. No mesmo movimento, para assegurar por números de aparecimento de termos singulares da obra platônica, o autor recorre ao *Lexicon* (RADICE et al., 2003) para

contar ao leitor quantas vezes, por exemplo, o termo *homologia* — e outros tantos significativos — foi escrito por Platão em suas obras. É uma novidade no campo dos estudos filosóficos — ao menos nos nacionais — a superar o modo mais ou menos rotineiro de percorrer conceitos, diga-se, sem medi-los numericamente em sua força persuasiva, ora subjacente ora explícita nos textos autorais.

O acerto de contas entre o desenvolvimento da pesquisa e sua transformação sintética na forma livro alinha e resolve os indícios e a parte documental acerca da tese evocada por Perine, reconhecível pela afirmação de Gadamer: “O problema geral da interpretação platônica, tal como se nos apresenta hoje, funda-se sobre a obscura relação existente entre *a obra dialógica e a doutrina de Platão que só conhecemos por uma tradição indireta*” (p. 17). A propósito, as referências mais utilizadas por Perine para sustentar sua tese são aquelas retiradas das obras de Reale, Migliori, Szlezák, Gaiser, Krämer, Gadamer e Trabattoni, por ordem de volume de citações, respectivamente, roteirizando a importância dos estudiosos do circuito Tübingen-Milão para a compreensão da tradição indireta de Platão. Além de balizar a argumentação com múltiplas e intensas referências a Aristóteles — desde a descoberta aristotélica da “rememoração, intelecção e reconhecimento” — e, em escala menor, a Diógenes Laércio, dentre outros; de modo a espelhar o que a tradição filosófica antiga constituía acerca da filosofia platônica. O resultado é o amalgamar, sob fina exposição de aspectos da História da Filosofia Antiga, da contextualização histórico-filosófica pormenorizada do que se desenvolve no livro.

O livro contém doze capítulos, aditados de dois Apêndices e “Conclusão”. Talvez, para melhor orientação na leitura e ambientação para recepção do problema proposto, sob muitos aspectos inovador para parte do público de filosofia, a sugestão deste Leitor é que a leitura se inicie pelo Capítulo Décimo Segundo, intitulado “A recepção da Escola Tübingen-Milão no Brasil”. Após, se retorne aos três primeiros que formam, de certo modo, a estrutura teórica de apresentação da “tradição platônica indireta”, pelas vertentes da “invenção da filosofia”, em Platão, e dos nexos entre “violência e diálogo”

desde a persuasão. Em seguida, que se retome os capítulos restantes, os Apêndices e a “Conclusão”.

No Capítulo Primeiro, “A tradição platônica indireta: fonte, problemas e perspectivas”, de par com o fato de a obra escrita de Platão ser a “primeira dos filósofos antigos conservada integralmente”, Perine observa que

Platão elabora a sua filosofia e escreve sua obra no momento em que a transição da cultura oral para a cultura escrita estava praticamente concluída, portanto no momento em que uma nova “forma mental” estava se instalando definitivamente entre os gregos, não só por força da revolução cultural ligada à escrita alfabética, mas também pela revolução filosófica provocada pela atuação de Sócrates e dos sofistas, que levou ao primeiro plano dos interesses uma nova agenda cultural (p. 15-16).

Para explicitar, analisar e inferir as consequências da constatação, Perine demarca a

questão da tradição indireta ou doxográfica como o conjunto dos testemunhos que foram transmitidos sobre as exposições orais de Platão, na maioria dos casos no interior da Academia... [pois] Trata-se de um conjunto de notícias que, redigidas inicialmente pelos discípulos de Platão, em seguida foram transmitidas independentemente das suas obras literárias publicadas.

Na sequência evoca a afirmação do platonista contemporâneo, H.-G. Gadamer: “O problema geral da interpretação platônica, tal como se nos apresenta hoje, funda-se sobre a obscura relação existente entre a obra dialógica e a doutrina de Platão que só conhecemos por uma tradição indireta” (p. 16-17). A propósito, do mesmo Gadamer, Perine cita — de passagem — a consideração acerca da tradição indireta: “é de uma magreza verdadeiramente esquelética” (p. 12).

Ainda no Primeiro Capítulo, Perine explora os aspectos relativos ao “contexto antigo da questão” da tradição indireta nas obras escritas de Platão o *Fedro* e a *Carta VII*. Porque o “*Fedro* é unanimemente considerado pelos tubingueses-milaneses um diálogo-chave para compreender a reserva de Platão relativamente à escrita e, portanto, para

explicar a opção de Platão pela oralidade dialética quando estão em questão ‘as coisas de maior valor’’. Porque, também, “no assim chamado *excursus filosófico da Carta VII* (340 B-345 C) Platão parece retomar algumas questões desenvolvidas no *Fedro* em relação ao escrito e explica alguns dos seus pontos de modo bastante didático” (p. 18-19). Os passos seguintes cuidam da abordagem do “contexto moderno da questão”, desde os problemas do “paradigma schleiermacheriano” até a “posição de Franco Trabatonni”, concluindo com considerações acerca dos cruciais “problemas de crítica das fontes” (p. 24-32). Nessa parte do livro, como em outras, a capacidade de síntese do Autor e a minúcia de detalhes histórico-filosóficos, perspectivadas a partir do enfoque do problema central, são admiráveis.

No Segundo Capítulo, “Platão e a invenção da filosofia”, após considerações acerca do período histórico, “imediatamente posterior ao período conhecido como Idade do Ferro”, passando pela inevitável informação recente, de 1939, Perine relembra que “desde a Idade do Bronze os gregos dispunham de um sistema silábico de comunicação escrita, fortemente calcado no sistema fenício, conhecido como Linear B”. Se a “fala iletrada favorecera o discurso descritivo da ação; a pós-letrada alterou o equilíbrio em favor da reflexão”, segundo Havelock, citado pelo autor, e, além de outros fatores culturais, políticos e econômicos, “foi no interior desse clima espiritual que floresceu, primeiramente nas colônias gregas, uma nova forma de pensamento... a da filosofia” (p. 35-37).

Porém, quem são os agentes dessa nova forma de pensamento — a filosófica? No item “Sábios, cientistas ou filósofos?”, Perine responde de modo a elucidar o lugar e o papel de cada um desses atores na construção da filosofia. No item “Os *logoi sokratikoi*”, analisa a importância de Sócrates para a “vida filosófica” e a “filosofia”, pois “a ideia de filosofia que se poderia depreender da atuação de Sócrates não era, em primeiro lugar, a de um saber ou de um conjunto de conhecimentos, mas de um estilo de vida”. Tal sentido foi traduzido na frase pronunciada perante o tribunal que o condenaria: “Uma vida sem exame não vale a pena ser vivida”. Para concluir que de “todos os socráticos, o maior foi Platão, a ponto de relegar todos os outros ao título genérico de ‘socráticos

menores” (p. 37-48). Contudo, o mais decisivo no Capítulo em questão é a compreensão dos *logoi sokratikoi* elevados ao *status* de filosóficos. Passagem de um tipo de sabedoria ao *status* de filosofia.

O Terceiro Capítulo, “Persuasão, violência e diálogo”, opera como um fechamento da sustentação teórica do livro. Capítulo denso e intrincado que explora os temas nomeados com elegância e fundamentação filosófica elevada, a partir do “campo semântico de *peitho*”, termo registrado, segundo o *Lexicon*, em 584 oportunidades na obra de Platão (p. 57), migrando para o complexo problema do diálogo como forma de superação da persuasão. A tríade temática completa-se com o tema da violência, que tal qual a personagem homônima da tragédia *Prometeu Acorrentado*, de Ésquilo — personagem muda —, praticamente não se manifesta ou é tematizado *ipsis litteris*, porém subjaz eloquente em seu arrebatador silêncio, como o subtexto necessário à urdidura e à trama do Capítulo. Lembro que o tema da violência é caro ao Autor, vez que sua tese doutoral defendida na Gregoriana, em 1986, cuidou dos nexos e disparidades entre Filosofia e violência, a partir da filosofia de Eric Weil (cf. PERINE, 2013).

O texto escrito sob o gênero resenha deve, em geral, mais insinuar que mostrar todo o conteúdo da obra resenhada, de modo a seduzir pelo convencimento os futuros leitores ao exercício da boa leitura. Assim, abrevio a apresentação, lembrando que é na sequência dos capítulos quarto ao décimo primeiro que se encontra o núcleo duro da tese defendida no livro. Através desses, o Autor percorre criticamente os aspectos fundantes da tese em curso e sua explicitação por meio de argumentos construídos com toda solidez conceitual necessária. São os seguintes os títulos dos capítulos — do Quarto ao Décimo Primeiro: “O Fedro: um convite à vida filosófica”; “Tempo e ação no Político”; “Medida, paixões e dialética no Político”; “O filósofo, a política e a cidade segundo a natureza”; “O Filebo e as doutrinas não escritas”; “Gadamer e a Escola Tübingen-Milão”; “Quem são os inimigos de Filebo?” e “Fedro e Protarco e o filosofar dialético” (p. 75-231).

Contudo, merece destaque especial o Capítulo Nono, que engastalha-se ao capítulo anterior do livro, “O Filebo e as doutrinas não escritas”, para tratar com muita propriedade da importância de Gadamer



e dos fundadores da Escola de Tübingen no desenvolvimento dos estudos da tradição indireta de Platão, desde o fato singular de serem amigos em comum, “Werner Jaeger, Julius Stenzel, e, particularmente, o grande filólogo Wolfgang Schädewalt”, professor em Tübingen entre 1950 e 1958, “que pode ser considerado o mentor dos principais expoentes da Escola” (p. 173), passando pela análise de minúcias da *Carta VII*, da dialética não escrita de Platão e da jornada do diálogo da Escola de Tübingen-Milão, realizada “trinta anos depois do colóquio organizado por Gadamer para discutir as teses da Escola de Tübingen”, cuja jornada de abertura coube a Thomas Szlezák. Porém, o capítulo encerra-se com uma interrogação relevante para o contexto dos estudos da tradição indireta. Perine questiona se ao “final das contas, Gadamer aderiu ou não ao novo paradigma hermenêutico da Escola de Tübingen-Milão?” (p. 187). Afirma em seguida que a “resposta é mais complexa do que parece”, remetendo à afirmação do próprio Gadamer supracitada, para assegurar que aquela afirmação “não pode ser tomada como uma adesão às teses da Escola”, vez que Gadamer escreveu em outra passagem:

mesmo quando se trata de doutrinas como a dos números ideais, das quais tomamos conhecimento apenas mediante a tradição indireta, deve-se manter firme que, pelas razões metodológicas adotadas, a via régia da compreensão de Platão é a que passa pelos diálogos (p. 187).

— Eis, por certo, uma ótima questão destinada aos estudiosos da obra de Platão pela vertente da tradição indireta.

Se é válido o testemunho, registro que a primeira vez que assisti a uma apresentação do Prof. Perine acerca da tradição oral em Platão foi durante a aula ministrada por ele como parte das exigências para ascensão na carreira docente à categoria de Professor Associado do Departamento de Filosofia da PUC-SP, na tarde do dia vinte e nove de junho de 2001. Na oportunidade, Prof. Perine leu e comentou quarenta páginas acerca da tradição indireta de Platão, sob ávido interesse da banca examinadora, da plateia e de familiares presentes. Certamente, a apresentação consistia em resultados iniciais da

pesquisa levada a termo e transformada em livro. Por certo, também, o texto lido foi assimilado ao livro, sem identificação direta em nota de rodapé, como é caso do registro de alguns dos capítulos, anteriormente publicados em revistas científicas.

Destaque-se também a rica e atualíssima “Bibliografia”, de par com o “Índice Remissivo de Autores Antigos Citados” e o “Índice de Nomes e Autores – Com Exceção de Sócrates e de Platão”. Além das oportuníssimas e fecundas notas de rodapé. Tal padrão editorial poderia ser adotado para edições de livros de Filosofia, a superar o modelo de edições comerciais tão em voga nos dias atuais.

Importante observar que, na obra em pauta, Perine, mesmo inovando e ampliando a compreensão do problema da tradição indireta de Platão, guia-se basilarmente pela ótica do eixo Tübingen-Milão. Pois não cede em momento algum à possibilidade de outras interpretações, mesmo que de passagem, como a apresentada por Foucault (2010, p. 223-234) na “Aula de 16 de fevereiro de 1983. *Segunda hora*”, acerca da “recusa platônica da escrita”.

Parafraseando o título de um livro em homenagem ao poeta Drummond, esta resenha poderia intitular-se “Platão rima Tübingen-Milão-São Paulo”. A um modo justo de inserir a cidade de São Paulo no eixo Tübingen-Milão. Afinal, tem sido na cidade de São Paulo que floresce o estudo da tradição oral do Filósofo grego, estudada e analisada, em detalhe, pelo Prof. Perine.

Contudo, o registro final da leitura da obra aponta para a *trama mais que ao desenlace*, pois, como quer Lima Vaz, a “bibliografia platônica é um campo sem fim justamente porque o texto de Platão e tudo o que nos foi legado em seu nome forma um tesouro inesgotável... Mas muitas (riquezas) ficam por descobrir” (p. 239-240).

Será muito oportuna, para compreensão estendida do livro, — a leitura da “Entrevista. Marcelo Perine”, cedida a Antonio Gonçalves Filho, publicada no “Caderno Cultura do Estadão” (PERINE, 2014b). Ainda acerca de *Platão não estava doente*, ver também a entrevista do Prof. Perine à TV PUC (PERINE, 2014c).

---

## Referências

FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

PERINE, M. *Filosofia e violência: sentido e intenção na filosofia de Eric Weil*. 2. ed. revista e atualizada. São Paulo: Loyola, 2013.

PERINE, Marcelo. *Platão não estava doente*. São Paulo: Loyola, 2014a. (Estudos Platônicos).

PERINE, M. 'Platão não estava doente' usa personagens para revelar pensamento camuflado. *Estadão*, 13 jun. 2014b. Entrevista concedida a Antonio Gonçalves Filho. Disponível em: <<http://cultura.estadao.com.br/noticias/literatura,platao-nao-estava-doente-usa-personagens-para-revelar-pensamento-camuflado,1511490>>. Acesso em: 15 jan. 2015.

PERINE, M. Lançamento do livro "Platão Não Estava Doente". *TV PUC*, 5 set. 2014c. Entrevista. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=A\\_IKmbkuoQ](https://www.youtube.com/watch?v=A_IKmbkuoQ)>. Acesso em: 15 jan. 2015.

RADICE, R. et al. *Lexicon*. Milano: Biblia, 2003.

Recebido: 10/03/2015

*Received:* 03/10/2015

Aprovado: 16/05/2015

*Approved:* 05/16/2015





TIBALDEO, Roberto F. **La rivoluzione ontologica di Hans Jonas**: uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà". Milano: Mimesis Edizioni, 2009. (Itinerari Filosofici).

**Jelson Oliveira\***

<sup>[a]</sup> Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR, Brasil

---

A obra *The Phenomenon of life: toward a Philosophical Biology*, do filósofo alemão Hans Jonas, publicada em 1966, vem despertando cada vez mais o interesse da comunidade filosófica na medida em que projeta novas luzes sobre a filosofia da natureza e a antropologia filosófica, servindo de base para a reflexão ética em torno de questões tão pertinentes quanto polêmicas, entre as quais a crise ambiental, os avanços da biotecnologia e os perigos da técnica. Jonas, bastante conhecido por sua obra de 1979, *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, oferece, com a obra de 1966 e os vários artigos e conferências que circulam em seu entorno, uma nova interpretação do fenômeno da vida.

Entre os estudos que vêm sendo publicados sobre o tema, merece destaque o livro do professor Roberto Franzini Tibaldeo, da *Scuola Internazionale di Alti Studi dela Fondazione Collegio San Carlo di Modena*.

---

\* JO: doutor em Filosofia, e-mail: jelson.oliveira@pucpr.br

Com o perspicaz título *La Rivoluzione Ontologica di Hans Jonas: uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà"*, Tibaldeo recupera a fertilidade da obra de Jonas e demonstra sua importância filosófica e o clima cultural favorável que tem possibilitado uma nova luz sobre a temática enfrentada por Jonas. Além disso, o livro recupera a tese de que o tema da vida representa uma chave de leitura unitária para o pensamento de Jonas, primeiro porque fornece possibilidades de uma interpretação mais rica da questão histórico-filosófica do dualismo, já tratado nos textos iniciais do filósofo; segundo porque testemunha a maturidade filosófica com a qual Jonas se aproxima corajosamente do problema da vida como fundamento de sua proposta ética. A "revolução ontológica" de Jonas, nessa medida, evoca a tentativa de interpretar o fenômeno da vida para além do dualismo reinante na cultura ocidental (e presente, conforme a tese de Jonas, na própria ciência moderna) e como objeto central da responsabilidade, além de fornecer as bases de uma nova antropologia.

O livro de Tibaldeo está dividido em três partes: na primeira delas, apresenta os pressupostos da biologia filosófica jonasiana; na segunda, trata das relações entre a obra *Organismo e liberdade* (título do escrito originário de Jonas a respeito da temática da vida, cuja primeira versão veio à luz em 1954) e a questão do que é específico do ser humano; e, finalmente, na terceira parte, trata da biologia filosófica de Jonas analisando-a do ponto de vista da revolução ontológica e ética que ela produz. Apoiado em documentos originais e em informações biográficas relevantes (que são relatadas na primeira parte da obra), Tibaldeo faz um trabalho filosófico exemplar, fornecendo um retrato ao mesmo tempo completo e didático, com seriedade filosófica e astúcia interpretativa. O livro, por isso, merece ser lido por especialistas em Jonas, mas também por todos os que se interessam pela filosofia da biologia e pelo terrível dilema (e, não raro, os grandes equívocos) que percorre a nossa cultura quando se trata de estudar a relação entre espírito e matéria no que tange à definição da vida. Tibaldeo mostra que, segundo Jonas, desde o movimento gnóstico que está nas bases do cristianismo primitivo, a vida tem sido interpretada de forma errônea e que a modernidade não conseguiu escapar da redução ontológica na forma de um monismo materialista ou de um monismo idealista.

Ao identificar a revolta de Jonas contra o dualismo como um eixo central de sua filosofia, Tibaldeo também demonstra como esse tema está nas bases da interpretação jonasiana do problema do niilismo: o gnosticismo, nesse caso, como um conjunto variado de seitas e movimentos religiosos que, vindos do Oriente, tiveram forte influência sobre o cristianismo nascente, é o primeiro movimento niilista da história e, como tal, lança as bases de uma visão que desvaloriza a experiência terrena e mundana (incluída aí a corporal), abrindo caminho para o sentimento de estrangeirismo do ser humano no mundo, típico dos movimentos niilistas modernos. Nesse caso, como dualismo, o niilismo atravessa a história ocidental testemunhando o estranhamento do ser humano diante de si mesmo e do ambiente no qual ele está lançado.

Tibaldeo demonstra que tal diagnóstico (próprio, portanto, da primeira parte da obra de Jonas) está intimamente ligado às concepções centrais da ciência moderna. Aparece, assim, o problema da vida como derivação do problema do dualismo, já que o vivente tem sido interpretado segundo a mesma tradição: de um lado a matéria corpórea, de outro a matéria espiritual própria do humano. O extremo prejuízo de tal leitura é, sem dúvida, a má compreensão do fenômeno da vida e sua redução às categorias de uma ontologia que prioriza a matéria morta em detrimento da compreensão da atividade espiritual que, em diferentes graus, é partilhada por todo o reino dos viventes. Tibaldeo destaca que é no espetáculo da guerra, ocasião na qual Jonas experimenta a morte dos seres, tanto do ponto de vista individual quanto coletivo (com o advento da bomba atômica), que tal problemática ganha corpo na obra jonasiana, principalmente por meio de suas *Lehrbriefe*, as cartas formativas escritas do campo de batalha, entre 1944 e 1945, para a sua esposa Lore. Eis o embrião da obra que nasceria anos mais tarde como uma série de ensaios sobre o *fenômeno da vida*. A análise atilada de Tibaldeo faz emergir o sentido profundo dessa nova interpretação, por meio de conceitos como a individualidade e a liberdade dos seres viventes, a estrutura e a aventura dessa liberdade ao longo da história evolutiva, até aquelas que podem ser consideradas as características próprias da vida humana, como o desenvolvimento da racionalidade e da atividade metafísica.

Essa relação entre organismo e liberdade é o tema central da segunda parte da obra de Roberto Tibaldeo. Mais uma vez, os dados biográficos fornecem ao leitor a possibilidade de compreender em detalhes a gênese da reflexão jonasiana, conforme era a pretensão do texto, constante já no título do livro. O acesso ao manuscrito inicial da obra, que hoje se encontra nos arquivos da Universidade de Konstanz, e aos demais *Nachlass* de Jonas, possibilitou a Tibaldeo formular um texto claro e instigante do ponto de vista filosófico e também histórico. A comparação entre o manuscrito inicial, o texto publicado em inglês em 1966 e aquele outro, publicado em alemão no ano de 1973 sob o título de *Organismus und Freiheit* formam algumas páginas especialmente densas e interessantes no livro de Tibaldeo. Além disso, seu trabalho remonta a questões de cunho metodológico e histórico: por exemplo, ao apresentar como a questão do vivente e do organismo era entendido pelo pensamento alemão da primeira metade do século XIX, envolvendo nomes como Dilthey, Scheler, Eucken, Bergson e mesmo Heidegger, entre vários outros. Jonas, à medida que conhece as teses de tais autores, elabora também sua própria interpretação do fenômeno da vida, dando destaque para o tema do metabolismo: para ele, é pela vida da troca metabólica de um ser com o meio que a vida se torna um enigma a ser desvendado, posto que, nessa perspectiva, a matéria inteira de um corpo é mudada ao longo do tempo e, mesmo assim, algum tipo de identidade permanece como característica desse organismo. A ontologia do organismo de Jonas, como bem mostra Tibaldeo, encontra na fenomenologia um aparato metodológico bastante útil e sua análise se efetiva como uma redefinição da relação entre liberdade e necessidade: a vida, ao se desprender do reino não vivo, realiza um movimento de liberdade precária, visto que continua dependente da matéria inerte e, ao mesmo tempo, ameaçada pela morte. A liberdade, nesse caso, é dialética porque se consolida como uma tentativa de autonomia que é, ao mesmo tempo, necessária: ou isso, ou a vida seria tomada pelo não ser. Todas essas questões levam à relação entre *si mesmo* e *mundo*, ou ainda, entre *interioridade* e *exterioridade* e ao caráter opositivo e polar da própria vida, algo que, segundo Tibaldeo, passa a caracterizar a essência da vida e, nesse sentido, o mote central da revolução ontológica



proposta por Jonas: a materialidade e a espiritualidade da vida caminham juntas, como partes relacionais de um mesmo acontecimento direcionado teleologicamente, cujas bases são reconhecíveis na história evolutiva dos seres, tal como demonstrado pelo próprio darwinismo, do qual Jonas retira consequências filosóficas importantes no reconhecimento do fenômeno da vida.

Ainda que tal proposta tenha parecido *inatural* ao ambiente anglo-saxão no qual Jonas estava inserido, a tese ganhou aprovação de inúmeros especialistas e pensadores da época. Tibaldeo toma o cuidado de mostrar, entretanto, como Jonas quis distinguir as suas teses de outras que estavam vigorando em sua época, principalmente no que tange à questão da teleologia da vida: a *Cybernetics* de Norbert Wiener e a *General System Theory* de Ludwig von Bertalanffy. Além disso, Tibaldeo analisa também as posições de Jonas em relação à ontologia do vivente de seu mestre Martin Heidegger. Outro capítulo especialmente interessante e original da obra de Tibaldeo é aquele no qual ele analisa a relação de Jonas com Aristóteles, Spinoza e Whitehead. Para essa análise, ele se utiliza de vários *Nachlass*, entre os quais uma série de manuscritos que formam lições proferidas por Jonas na *New School for Social Research*, entre dezembro de 1962 e janeiro de 1963, reunidos sob o título de *O problema da vida e do organismo*. A segunda parte do livro termina com um item no qual Tibaldeo realiza uma rica análise do que significa a revolução ontológica em relação à peculiaridade animal e outro item no qual ele analisa o que significa falar em revolução ontológica do ponto de vista da peculiaridade humana.

Na última parte de seu livro, Tibaldeo analisa a biologia filosófica de Jonas sob a perspectiva da ontologia e da ética, nela analisa as repercussões das teses ontológicas sobre as temáticas que ganharão corpo na obra de 1979, *O princípio responsabilidade*. Nesse último capítulo o autor italiano demonstra como Jonas retira da reflexão sobre a biologia, as premissas de sua ética da responsabilidade, ou seja, demonstrando como a responsabilidade, enquanto princípio, está fundada numa ontologia tanto robusta quanto realmente revolucionária no que diz respeito à interpretação da vida. Em outras palavras, é pela revisão ontológica da vida que Jonas chega a um fundamento para sua

proposta ética. Para isso, o eixo articulador da reflexão de Tibaldeo é o tema da teleologia.

Tibaldeo, nas 430 páginas de sua obra, oferece uma análise acurada e completa, clara e estimulante, da filosofia da vida proposta por Hans Jonas e, como se isso não bastasse, fornece a chave de leitura de toda a obra jonasiana. Tal perspectiva seria suficiente para tornar o seu livro de leitura obrigatória para quem se interessa por Jonas e/ou pelos temas sobre os quais ele se dedicou ao longo de sua vida. Mas isso não é tudo: Tibaldeo teve a gentileza de acrescentar inúmeras notas de rodapé, absolutamente oportunas, que ajudam a aprofundar a compreensão dos temas tratados. Também pudera: sua pesquisa levou em conta o que de melhor se escreveu sobre e em torno de Jonas nos últimos anos ao redor do mundo, além da totalidade dos textos jonasianos. Prova disso são as cinquenta páginas de referências acrescentadas ao final do livro.

Tibaldeo, com sua obra, possibilita a seus leitores uma rica e verdadeira experiência filosófica, digna daquela que, segundo Jonas, era a parte mais propriamente “filosófica” de sua produção intelectual.

Recebido: 14/04/2015

*Received:* 04/14/2015

Aprovado: 18/07/2015

*Approved:* 07/18/2015

## INSTRUÇÕES PARA AUTORES

A *Revista de Filosofia: Aurora* (Qualis B1) é uma publicação quadrimestral, com trabalhos de pesquisa destinados à área de Filosofia, com artigos e resenhas direcionados aos profissionais de áreas afins.

- a) Todos os artigos devem ser inéditos e não devem ser submetidos para avaliação simultânea em outros periódicos.
- b) Afirmações, opiniões e conceitos expressados nos artigos são de responsabilidade dos autores.
- c) Todos os artigos serão submetidos à Comissão Editorial da revista e à avaliação dos pares.
- d) Deverá constar, no fim dos trabalhos, o endereço completo, afiliação, telefone e *e-mail* para encaminhamento de correspondência pela Comissão Editorial.
- e) Não serão publicadas fotos coloridas, a não ser em caso de absoluta necessidade e a critério da Comissão Editorial.
- f) **É obrigatório** transferir os direitos autorais para a *Revista de Filosofia: Aurora* por meio de declaração assinada por todos os autores.

### APRESENTAÇÃO DOS ORIGINAIS

- a) **Os trabalhos devem ser submetidos diretamente pelo sistema eletrônico da Revista.** Dúvidas poderão ser enviadas para [revista.filosofia@puccpr.br](mailto:revista.filosofia@puccpr.br).
- b) O texto deverá estar digitado em Word for Windows, em Times New Roman, tamanho 12, espaçamento entre linhas de 1,5, formato A4. Os artigos devem ter entre 10 páginas e 15 páginas (ou máximo de 7.000 palavras), **incluindo** as referências; resenhas e entrevistas devem ter no máximo cinco páginas.
- c) As ilustrações (figuras, gráficos, etc.) devem ser limitadas ao mínimo indispensável (observando que o título também deverá ser indicado no texto onde a ilustração será inserida), identificadas e numeradas

consecutivamente em algarismos arábicos. As imagens digitalizadas devem ser enviadas cada uma em arquivo separado, com extensão .jpg ou .tif e resolução mínima de 300 dpi.

- d) Os quadros e tabelas devem ser limitados ao mínimo indispensável (observando que o título também deve ser indicado no texto onde o quadro/tabela será inserido) identificados e numerados consecutivamente em algarismos arábicos. Os arquivos com conteúdo as tabelas e quadros devem ser enviados separadamente do texto, com extensão .doc ou .xls.

No preparo do original, deve ser observada a seguinte estrutura:

### CABEÇALHO

- Título do artigo em português, em negrito, fonte Times New Roman, tamanho 14 pt, parágrafo centralizado. Subtítulo em inglês, francês ou espanhol, em itálico, fonte Times New Roman, tamanho 12 pt, parágrafo centralizado. O título deve conter no máximo 12 palavras, sendo suficientemente específico e descritivo.
- Nome(s) do(s) autor(es) deve(m) estar abaixo do título e apresentar: afiliação institucional/vínculo, cidade, Estado, país e *e-mail*.

### RESUMO E ABSTRACT

- O resumo é a apresentação sintetizada dos pontos principais do texto, destacando as considerações emitidas pelo autor, com uso de 100 a 250 palavras. O correspondente *abstract* deve ser compatível com o texto do resumo.
- Palavras-chave no idioma original e suas correspondentes *keywords*: descritores que identificam o conteúdo do artigo. O número de descritores é de no mínimo três e de no máximo cinco.

- Caso o artigo tenha sido redigido em qualquer língua além do português e do inglês, o resumo e as palavras-chave deverão ser traduzidos para esses idiomas.

## CORPO DO TEXTO

Os textos aceitos pela *Revista Filosofia: Aurora* se enquadram nas categorias de artigos ou resenhas. Os artigos podem ser relatos de pesquisa, estudos teóricos e revisões críticas da literatura, todos afeitos à área de Filosofia. As resenhas são apreciações críticas de textos-base da área de Filosofia.

- **Introdução:** Deve apontar o propósito do estudo, de maneira concisa, e descrever quais avanços foram alcançados com a pesquisa. Relatos de pesquisa devem se utilizar da Introdução para apresentar a contextualização do problema por meio de revisão bibliográfica. A introdução não deve incluir dados ou conclusões do trabalho em questão.
- **Desenvolvimento:** Parte principal do texto, que contém a exposição ordenada e pormenorizada do assunto. Divide-se em seções e subseções, que variam em função da abordagem do tema e do método. Relatos de pesquisa devem necessariamente apresentar o problema de pesquisa, a metodologia empregada e a discussão dos resultados. Estudos teóricos e revisões críticas da literatura devem utilizar a seção Desenvolvimento para as citações e análises do referencial teórico/ bibliográfico.
- **Considerações finais:** Devem limitar-se ao propósito das análises realizadas, relacionando-as ao conhecimento já existente. Utilizar citações somente quando forem indispensáveis para embasar o estudo.
- **Agradecimentos:** Quando pertinentes, devem ser sintéticos e concisos.
- **Referências:** Somente as citações que figuram no texto devem ser referenciadas. Trabalhos aceitos em fase de publicação devem ser citados acompanhados da expressão “in press”; dados não publicados devem vir acompanhados da expressão “unpublished observations”; nesse caso, uma carta do autor deve ser fornecida. As referências no fim do trabalho devem ser organizadas e apresentadas em ordem alfabética, de acordo com o sobrenome do primeiro autor. Para elaboração das referências deve ser observada a norma NBR 6023 da ABNT, ago. 2002.

## CITAÇÕES

As referências devem ser citadas no texto pelo sistema autor-data conforme a norma ABNT, NBR 10520 ago. 2002. Exemplo:

- **Quando os autores fazem parte do texto:** um autor: Segundo Freitas (2002, p. 524), “.....”; dois autores: De acordo com Junqueira e Souza (2002)...; mais de três autores: Para Prado et al. (2002)...
  - **Quando os autores não fazem parte do texto:** com o advento da invenção dos tipos móveis por Gutenberg, a informação popularizou-se (BUFREN, 1997).
  - **Citação de citação:** Segundo Silva (1983 apud ABREU, 1999, p. 3) [...]
- \* **Importante:** deve-se evitar ao máximo a citação de citação. As citações com até três linhas devem estar dentro do texto entre aspas duplas; as citações com mais de três linhas devem estar com recuo de 4 cm da margem esquerda, em fonte tamanho 10 pt.

## NOTAS DE RODAPÉ

As notas de rodapé devem ser explicativas, complementando o assunto tratado. São localizadas na margem inferior da mesma página onde ocorre a chamada numérica recebida no texto. Essa chamada numérica deve ser em algarismos arábicos.

## REFERÊNCIAS

### Livro de um só autor

RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

### Livro com até três autores

CÉSAR, C. M.; ALMEIDA, D. D. M.; DARTIGUES, A. *Paul Ricoeur*: ensaios. São Paulo: Paulus, 1998.

### Livro com mais de três autores

O’HEAR, A. et al. *Karl Popper*: filosofia e problemas. São Paulo: UNESP, 1997.

### Capítulo de livro

RORTY, R. Solidariedade ou objetividade? In: RORTY, R. *Objetivismo, relativismo e verdade*: escritos filosóficos I. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997. p. 37-54.

### Artigos de revista

CIRNE-LIMA, C. R. V. Carta sobre a dialética, o que é dialética? *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 21, n. 67, p. 439-447, out./dez. 1994.

### Artigos de internet

SOUZA, C. E. B. Funcionalismo, evolução e relativismo no Übei Gewissheite de Wittgenstein. *Abstracta: Linguagem, Mente, Ação*, v. 1, n. 1, 2004. Disponível em: <<http://www.abstracta.pro.br>>. Acesso em: 3 jan. 2005.

### Dissertações ou teses

DIAS, E. O. *Teoria das psicoses em D. W. Winnicott*. 1998. 220 f. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1998.

### Eventos científicos

CONGRESSO SUL AMERICANO DE FILOSOFIA, 7., 2005, Curitiba. *Anais...* Curitiba: PUCPR, 2005.

Todas as **Tabelas** e **Quadros** devem seguir o padrão conforme exemplo:

**Tabela 1** - Relação estatura × peso (meninos de 13 anos)

Peso x	Estatura y
35	128
52	150
50	130
38	110

Fonte: DUARTE, 1985, p. 19.

*Recomendamos que o autor efetue uma conferência dos seguintes itens ao término do trabalho:*

	Itens	Concluído
<b>Título principal</b>	Letras minúsculas, a menos que seja nome próprio.	
<b>Título em inglês</b>	Letras minúsculas, a menos que seja nome próprio. Colocar em itálico.	
<b>Autor</b>	Nome completo, afiliação institucional (nome da instituição para a qual trabalha), vínculo (se é docente, professor ou está vinculado a alguma linha de pesquisa), cidade, Estado, país e e-mail.	
<b>Resumo</b>	Mínimo de 100 palavras, máximo de 250 palavras.	
<b>Palavras-chave</b>	De três a cinco palavras-chave.	
<b>Abstract</b>	Tradução do resumo para a língua inglesa.	
<b>Keywords</b>	Tradução das palavras-chave.	
<b>Demais títulos</b>	Somente a primeira letra em maiúscula, o restante em letras minúsculas (exceção para nomes próprios).	
<b>Texto</b>	Observar se a pontuação está adequada; verificar se os parágrafos estão organizados; verificar se não há espaço excessivo entre as palavras; o texto não deve ser hifenizado.	
<b>Citação</b>	Conferir se o que está citado no texto consta nas referências.	
<b>Figura / Gráfico</b>	Verificar se está em formato (.jpg) ou (.tif), com resolução mínima de 300 dpi; caso possua fonte, conferir autor, ano e página.	
<b>Quadro / Tabela</b>	Verificar se os quadros e tabelas seguem o padrão do IBGE (ver exemplo anterior) e se estão em formato (.doc) ou (.xls).	
<b>Marcadores e numeração</b>	Verificar se os marcadores iniciam em letras minúsculas e se terminam com ponto e vírgula; verificar se o último marcador está com ponto final.	
<b>Referências</b>	De acordo com a ABNT 6023/2002. Conferir se todas as referências de fato foram citadas no texto.	

**NOTA:** Fica a critério da revista a seleção dos artigos que deverão compor os fascículos, sem nenhuma obrigatoriedade de publicá-los, salvo os selecionados pelos pares.

## INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

The *Journal of Philosophy: Aurora* (Qualis B1) is a quarterly publication focusing on articles and reviews about Philosophy dedicated to professionals interested in this knowledge field.

- a) All articles must be unprecedented and should not be submitted for simultaneously review in other journals.
- b) Thoughts, opinions and concepts expressed in articles are under authors' responsibility.
- c) All articles will be submitted to the Editorial Commission of the Journal, and evaluation of pairs.
- d) At the end of the works must be filled full address, affiliation, phone and email, for routing correspondences by the Editorial Commission.
- e) Colored photos will be not published, except in cases of absolute necessity and the criteria will be approved by the Editorial Commission.
- f) You must transfer the copyright to the *Journal of Philosophy: Aurora* by a declaration signed by all authors.

### PRESENTATION OF THE ORIGINAL

- a) The works must be submitted by one of the authors by the journal's online system. If, for any technical reason, the submission can't be done, the author can contact the editor (revista.filosofia@pucpr.br).
- b) The text must be typed in Word for Windows, Times New Roman, size 12 pt, spacing between lines of 1.5, A4 format, and articles should not exceed 15 pages and reviews not more than 5 pages, including references, illustrations, pictures, graphics, tables and charts.
- c) Illustrations, (pictures, graphics, etc.) must be limited to the minimum required, identified and numbered consecutively in Arabic numeral, and they must have a title. **The scanned images must be sent in a separate file, in .jpg or .tif extension and a minimum resolution of 300 dpi.**
- d) Tables and charts must be limited to a minimum required and shall be sent separately from the text (noticing that the title should also be indicated in the

text where the picture/table must be inserted), identified and numbered consecutively in Arabic numeral. In tables assembling, authors must follow the **Standards of Tabular Presentation**, established by the National Council of Statistics and published by IBGE in 1979. **The tables and charts must be sent each in a separate file, in .doc or .xls extension.**

- e) In the preparation of the original, the following structure must be observed:

### HEADER

- Title of the article in Portuguese, in bold, Times New Roman font, size 14 pt, centered paragraph. Subtitle in English, French or Spanish, in italic, Times New Roman font, size 12 pt, centered paragraph. The title must contain the maximum of 12 words, being sufficiently specific and descriptive.
- Name(s) of the author(s), must be below the title and present: institutional affiliation/bond, educational degree, city, State, country and e-mail.

### ABSTRACT

- The abstract is the summarized presentation of the main idea of the text, highlighting considerations made by the author, using 250 words maximum.
- Keywords in the original language and its corresponding keywords are descriptors identifying the article's contents. The number of descriptors is at least three and no more than five.
- If the article has been written in any language other than Portuguese and English, abstract and keywords must be translated into those languages.

### BODY TEXT

The texts accepted for the *Journal of Philosophy: Aurora* frames on the categories of articles or reviews. The articles may report researches, theoretical studies and critical reviews of literature, all belonging to philosophy's field.

The reviews are critical assessments of base-texts in the area of philosophy.

- **Introduction:** Must indicate the purpose of the study, in a concise way, describing which progressess were achieved with the research. Researching reports must use the Introduction to display the contextualization of the problem through bibliographic review. The introduction must not include data or conclusions of the current work.
- **Development:** Main part of the text, which contains the orderly and detailed exposure of the subject. It is divided into sections and subsections, which vary accordingly to the approach of the subject and method. Researching Reports must present necessarily the problem of research, the current methodology and discussion of results. Theoretical studies and critical reviews of literature must use the Development section for the citations and analyses of theoretical/ bibliographic referential.
- **Final Consideration:** Must be limited to the purpose of the analyses, relating them to pre existing knowledge. Use citations just when they are relevant to base the study.
- **Aknowledgements:** If they are pertinent, must be synthetic and concise.
- **References:** Only those citations that appear in the text should be referenced. Works accepted in the process of publication should be cited accompanied by the expression "unpublished observations", in which case, a letter from the author must be provided. The references at the end of the work must be organized and presented in alphabetical order according to the surname of the first author. For preparation of reference the NBR 6023 standard of ABNT, Aug. 2002 must be observed.

## CITATIONS

References must be cited in the text by the author-date system according to the ABNT 10520 Aug. 2002. Example:

- **When the authors are part of the text:** one author, example: According to Freitas (2002); two authors, example: According to Junqueira and Souza (2002); more than three authors, example: For Prado et al. (2002).
- **When the authors are not part of the text:** With the advent of the invention of movable type by Gutenberg, the information became popular (BUFREN, 1997).
- **Citation of citation:** For Silva (1990 apud ABREU, 1999, p. 3).

\* **Important:** you must avoid to the maximum this last type of citation of citation. The citations with up to three lines must be inside the text in double quotes; Citations with more than three lines must be down to 4 cm of left margin in font size 10 pt, simple spacing.

## FOOTNOTES

The footnotes must be explanatory, complementing the treated subject. They are located on the bottom margin of the same page where happens the numeric call received in the text. This numeric call must be in Arabic numerals.

## REFERENCES

### Book of only one author

RICOEUR, P. *Interpretation and ideologies*. 4th ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

### Book with up to three authors

CESAR, C. M.; ALMEIDA, D. D. M.; DARTIGUES, A. *Paul Ricoeur: essays*. São Paulo: Paulus, 1998.

### Book with more than three authors

O'HEAR, A. et al. *Karl Popper: philosophy and problems*. São Paulo: UNESP, 1997.

### Chapter of book

RORTY, R. Solidarity or objectivity? In: RORTY, R. *Objectivism, relativism and truth: philosophys writtens I*. Translation by Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997. p. 37-54.

**Journal articles**

CIRNE-LIMA, C. R. V. Letter about dialectic, what is dialectic? *Synthesis New Phase*, Belo Horizonte, v. 21, n. 67, p. 439-447, Oct. / Dec. 1994.

**Articles of internet**

SOUZA, C. E. B. Functionalism, evolution and relativism in Übei Gewissheit of Wittgenstein. *Abstract: Language, Mind, Action*, v. 1, n. 1, 2004. Disponível em: <<http://www.abstracta.pro.br>>. Acesso em: 3 jan. 2005.

**Thesis**

DAYS, E. O. *Theory of psychoses in D. W. Winnicott*. 1998. 220 f. Thesis (Ph.D. in Clinical Psychology) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

**Scientific events**

SOUTH AMERICAN PHILOSOPHY CONFERENCE, 7., 2005, Curitiba. *Annals...* Curitiba: PUCPR, 2005.

\* Review work carefully regarding with required rules: check if all authors cited are in the references at the end of the work and if the references are in accordance with NBR 6023 Aug. 2002.

**Note:** The selection of articles that are composing the issues are under the Journal's criteria, without any obligation to publish them, except those selected by peers.







Para conhecer o catálogo de obras  
da Editora Champagnat, visite o site



---

**[www.editorachampagnat.pucpr.br](http://www.editorachampagnat.pucpr.br)**

---

A presente edição foi composta pela Editora Universitária Champagnat e impressa na Editora CRV Ltda, em sistema digital, papel *offset* 75 g/m<sup>2</sup> (miolo) e papel supremo 250 g/m<sup>2</sup> (capa).